تهذيب الأصول

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري

دام ظله العالي

الدار الإسلامية

بيروت

تهذيب الأصول

تهذيب الأصول

تأليف

فقيه العصر آية الله العظمى

السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري

دام ظله العالي

الجزء الثاني

الدار الاسلامية

الطبعة الثانية

١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م

بيروت - كورنيش المزرعة - الحسن سنتر

هاتف ٨١٦٦٢٧ ص. ب. ١٤/٥٦٨٠

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحَمَدُ للهِ رَبِّ العَالَمينَ وَالصَلاةُ وَالسَلامُ عَلى خَيْرِ خَلْقِهِ مِحمدٍ وَآلهِ الطيّبين الطَّاهِرِيْنَ.

قد تقدم في أول الكتاب أن علم الأصول: هو ما يبحث فيه عن كيفية تعيين الوظيفة، وما يصح أن يعتذر به لها. ونتائج مسائله لا بدَّ وأن تقع في طريق استفادة الوظائف والاعتذار.

والكلام في هذا القسم من الكتاب يقع في ما يصح الاعتذار به عند العقلاء ولم يردع عنه الشارع.

وهو إما عذر بنفسه أولا، والثاني إما أن تعتبر العذرية فيه لأجل الكشف الناقص الموجود فيه أولا. والأول هو القطع، والثاني الظن، والثالث الشك الذي يكون مورداً لاعتبار الأصول العملية الأربعة.

وإن شئت قلت: الاعتذار إما بما فيه الكشف التام، أو الكشف الناقص، أو بما لا كشف فيه.

والمقصود بالقطع والظن والشك هنا ما حصل للمجتهد الباحث في الأدلة الفاحص عنها، لأن ما حصل من هذه الصفات لغيره لا يترتب عليه هذا الأثر قطعاً، فلا يكون من مسائل الفن رأساً، واعتبار القطع لكل من حصل له في الجملة. وكذا اعتبار الأصول الجارية في الشبهات الموضوعية لغير المجتهد أيضاً لا يصلح لأن يكون من مسائل الأصول، إذ ليس كلما اعتبر لكل أحد من مسائله، بل هو نحو

اعتبار خاص يتوقف على مقدمات مخصوصة من البحث والفحص واليأس، والوقوع في طريق الاستنتاج الفرعي وغير المجتهد بمعزل عن ذلك كله.

ثم إن الحق تثليث الأقسام، كما مرَّ لأن المقام من قبيل ذكر الفهرس لما يأتي من المباحث المتعلقة بالقطع والظن والشك، فينبغي ذكر الثلاثة بالخصوص إرشاداً إلى الموضوعات الآتية.

إن قلت: الظن غير المعتبر بحكم الشك والمعتبر منه بحكم القطع مع أن متعلقها إنما هو الحكم الفعلي، وهو إما مقطوع به أولا، فلا وجه للتثليث.

قلت: أما الإلحاق حكماً فهو لا يضرّ بالتعدد ـ موضوعاً ـ الذي لا بد من ذكره في المقام مقدمة للمباحث الآتية.

وأما أن متعلقها الحكم الفعلي، وهو إما مقطوع به أولا، فليس ذلك إلا مجرد التغيير في التعبير، لاشتمال قول (أولا) على الظن والشك، ولذا فسره بهما في الكفاية، فراجع. مع أن الحكم الفعلي معتبر طريقاً إلى الواقعي ولا موضوعية فيه بوجه فلا وجه لذكره بالخصوص.

ثم إنه مع حصول الشك يتحقق موضوع الأصول العملية، والمتداول منها في الفقه الأربعة المعروفة: الاستصحاب، والاحتياط، والتخيير، والبراءة. وهي من الأصول المعتبرة العقلائية التي لم يردع عنها الشرع، بل أمضاها، ولا تختص بباب دون باب بل تجري في جميع الأبواب وحصرها في الأربعة استقرائي، ويصح أن يكون عقلياً بالعرض، كما يأتي.

وهناك أصول أخرى ليست بذلك العموم والسريان فتختص ببعض الأبواب فقط، كإصالة احترام المال والعرض والنفس، وإصالة الحرية، وإصالة الصحة، وإصالتي الطهارة والحلية، وإصالة عدم التذكية إلى غير ذلك من الأصول المعتبرة.

ويمكن تقرير حصر مجاري الأصول الأربعة المعروفة بوجه عقلي، بأن يقال:

الشك إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة أو لا يلحظ، وعلى الثاني إما أن يعلم بالتكليف ولو بجنسه أو لا يعلم. وعلى الأول إما أن يمكن الاحتياط أو لا يمكن. والأول مجرى الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة.

وحيث أن هذه الأصول الأربعة مختصة بمجاريها اختصاص العرض بموضوعه يكون الحصر فيها عقلياً، لكن بالعرض لا بالذات، كما لا يخفى، وليس في البحث عن كيفية الحصر مطلقاً ثمرة عملية بل ولا علمية.

ثم إن الاستصحاب برزخ بين الأمارة المحضة والأصل المحض، فيصح أن يقال: إن ما اعتبر إما أمارة محضة، أو أصلاً محضاً، أو برزخاً بينهما. والأول. كخبر الواحد مثلاً، والثاني كالبراءة، والثالث كالاستصحاب.

المقصد الأول

ما يكون معتبرًا في نفسه

وهو القطع

والبحث فيه عن أمور

الأمر الأول: وفيه جهات من البحث

الأولى: المعروف أن مبحث القطع ليس من مسائل فن الأصول، لعدم وقوعه في طريق استنباط الحكم الفرعي، لأنه إذا قطع بحكم أو موضوع يقال: هذا واجب، أو هذا ماء -مثلاً- ولا يقال: هذا مقطوع الوجوب أو مقطوع المائية، لكونه بالنسبة إلى متعلقه طريقاً من دون أن يكون مأخوذاً فيه بوجه من الوجوه.

ويرد عليه: ما مرّ في أول الكتاب من أن علم الأصول ما يبحث فيه عن كيفية استفادة الوظائف العملية، وما يصح أن يعتذر به لها، ولا ريب في أن القطع مما يصح الاعتذار به، بل هو الأصل فيه، فلا فرق بينه وبين الأمارات والأصول العملية من جهة صحة الاعتذار في الوظائف العملية التي هي المناط في المسألة الأصولية، ففي المقام يقال: هذا واجب للقطع به، وكلما وجب للقطع به يصح الاعتذار به، فهذا يصح الاعتذار به، وكذا في القطع بالنسبة إلى الموضوع، كالمائية ونحوها.

الثانية: لا ريب في أن القطع، كسائر الصفات النفسانية له حقيقة خاصة وآثار مخصوصة، وحقيقته الكشف والمرآتية وآثاره وجوب العمل على طبقه واستحقاق العقاب على مخالفته وكونه عذراً مع المخالفة للواقع قصوراً لا تقصيراً، وهذه الآثار من المرتكزات التي يلتزم بها كل عاقل، فوجوب العمل على طبقه ليس وجوباً شرعياً، بل هو من الوجوب الارتكازي العقلي، كوجوب دفع الضرر.

ويصح تعلق الجعل الشرعي بهما إثباتاً للتأكيد وردعاً لمصالح يعرفها الشارع بل الظاهر صحة تعلق الجعل بجهة الكاشفية أيضاً للتأكيد وإتمام الحجة، كما يصح ردع الشارع عنها، لأن اعتبار الكواشف مطلقاً في الشريعة معلقة على

عدم ردع الشارع عنها، فالقاطع وإن كان يرى الواقع باعتقاده ولكن الشارع الحكيم له أن يقول: لا أعتبر الواقع، ولا أريده منك ولا محذور فيه.

ثم إنّ تحقق القطع بالنسبة إلى القاطع وجعله له إنما هو بالجعل البسيط وهوإيجاده بما يوجب حصوله في النفس من ترتيب المقدمات الدخيلة في حصوله.

وأما الجعل المؤلف وهو جعل الحجية والكاشفية له فهو غير معقول، لأنه إنما يكون بين الشيء وعوارضه المفارقة، لا بينه وبين ذاتياته، لأن مناط هذا الجعل إنما هو الفقدان، ولا يعقل أن يكون الشيء فاقداً لذاتياته، فلا يعقل الجعل التكويني بين القطع والكشف والحجية لهذه الجهة ـ على المعروف بين الفلاسفة وإن ناقشنا فيه خصوصاً بالنسبة إلى مجعولات الله تعالى في محله ـ لا لأنه مستلزم للتسلسل، كما عن جمع من الأصوليين بدعوى: أن حجية كل شيء لا بد وأن تنتهي إلى العلم فإن كانت حجيته مجعولة يلزم التسلسل، وذلك لأن التسلسل إنما يلزم إن كان جعل الحجية للقطع بنحو القضية الخارجية. وأما إذا كان على نحو القضية الطبيعية، فلا يلزم ذلك، كما لا يخفى.

وحيث لا يعقل جعل الحجية للقطع على المشهور، فلا يعقل سلبها عنه أيضاً، لأن كل ما لا يمكن تعلق الجعل بوجوده لا يمكن تعلقه بعدمه أيضاً، لأن معنى القدرة ـ كما ثبت في محله ـ هوإن شاء فعل وإن شاء ترك، فالقدرة تساوي المشية بالنسبة إلى طرفي الوجود والعدم، وعدم إمكان تعلقها بالنسبة إلى طرف يستلزم عدم إمكانه بالنسبة إلى الطرف الآخر، كما هو واضح، هذا كله في الجعل التكويني.

وأما الجعل التشريعي، فقالوا بعدم إمكانه أيضاً، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل للقاطع لأجل قطعه، فيكون ل الجعل التشريعي لحجية القطع حينئذٍ من تحصيل الحاصل المحال.

ويرّد : بأنه كذلك لو لم يكن غرض صحيح عقلائي في البين كإيجاد الداعي من قبل الشارع أيضاً وإتمام الحجة، وهما من أكمل الأغراض الصحيحة العقلائية، وأتمها في تشريع الشرائع الإلهية، فيكون القطع حينئذٍ، كسائر الحجج العقلائية التي شملتها عناية الشارع ولو بعنوان عدم الردع، هذا بالنسبة إلى جعل الحجية الشرعية للقطع.

وأما بالنسبة إلى سلب الحجية عنه، فقد قالوا أيضاً بأنه لا يمكن للشارع سلب الاعتبار والحجية عن القطع، لأن إما أن يحكم حينئذٍ في مورده بعين الحكم المقطوع به، وهو تحصيل للحاصل، أو بمثله وهو اجتماع المثلين في نظر القاطع، ؛ أو بضده وهو اجتماع الضدين فيه، أو لا يحكم بشيء أبداً، فيلزم خلوّ الواقعة عن الحكم وهو خلاف ما تسالموا عليه من عدم جوازه.

ويرّد الأول بما مرّ من إمكان تصوير الغرض الصحيح العقلائي فيه، فيخرج من موضوع تحصيل الحاصل حينئذٍ.

والثاني والثالث بأن الأحكام اعتبارات عقلائية، ويعتبر في اجتماع المثلين أو الضدين أن يكونا من الموجودات الخارجية، كما ثبت في محله، وعلى فرض كونها موجوداً خارجياً، أو يكون المراد بهما مطلق المعاندة العرفية يكفي اختلاف الحيثية في رفع محذور الاجتماع، فمن حيث صلاحية متعلق القطع للداعوية يكون مورد الحكم الشرعي المجعول، ومن حيث تعلق القطع به يكون مورد حكم آخر، ولا ريب في كونهما حيثيتان مختلفتان عرفاً قابلتان لرفع محذور التماثل والتضاد.

ويرّد الرابع بأن الممنوع هو الخلو عن الحكم الواقعي النفس الأمري دون الفعلي الظاهري فلنا أن نلتزم بعدم حكم للشارع ظاهراً، وإن كان له فيها حكم واقعاً. .

فتلخص: إنه يمكن جعل الحجية للقطع من الشارع، كما يمكن له سلبها

عنه، وربما يأتي بعض ما ينفع المقام في مستقبل الكلام.

الثالثة: للحجية إطلاقات ثلاثة - منها: ما يصح الاعتذار والاحتجاج به وبهذا الإطلاق يصح إطلاقها على القطع وجميع الأمارات، بل والأصول العملية والقواعد الفقهية أيضاً، ولا محذور فيه أبداً من عقل أو نقل.

ومنها: ما اصطلح عليه أهل الميزان، وهو ما كان علة لتحقق الشيء وثبوته ويذكر في البرهان عليه - كالتغير الذي هو علة للحدوث. ويذكر في البرهان على الحدوث، فيقال: العالم متغير، وكل متغير حادث، فالعالم حادث - وظاهرهم بل صريح بعض عدم صحة إطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع، لعدم كونه علة لثبوت المقطوع به، بل يكون كاشفاً عنه.

وفيه: إن القطع علة لثبوت المقطوع به الأوّلي الذاتي القائم بالنفس. نعم هو كاشف عما يكون في الخارج وبينهما نحو اتحاد، فيصح إطلاق الحجة بهذا المعنى عليه أيضاً.

ولنا أن نفرض ما يكون القطع فيه علة للثبوت خارجاً أيضاً، لأن القطع بشيء علة لاستحقاق العقاب على مخالفته والثواب على الموافقة، فيقال - مثلاً - هذا مقطوع الوجوب، وكل مقطوع الوجوب يستحق العقاب على مخالفته، فهذا يستحق العقاب على مخالفته، فلا وجه لنفي إطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع على نحو الإطلاق.

ومنها: ما اصطلح عليه في الأصول، وهو ما يكون واسطة في الإثبات شرعاً، كالأدلة الاجتهادية والقواعد المعتبرة التي نثبت بها الأحكام، وكالبيّنة وقول ذي اليد ونحوهما مما تثبت به موضوعاتها، فكل ما يكون معتبراً شرعاً تأسيساً أو إمضاء ويثبت به حكم أو موضوعه تطلق عليه الحجة باصطلاح الأصول.

والظاهر عدم الاختصاص لها بالأصول حتى تكون اصطلاحاً خاصاً فيه، لأن الواسطة في الإثبات شائعة في جميع العلوم، فكل ما يكون منشأً لإثبات مورده عقلاً

أو عرفاً أو شرعاً يسمى دليلاً وحجةً، وواسطة في الإثبات.

وعن جمع منهم شيخنا المحقق النائيني (قده) عدم صحة إطلاق الحجة على القطع بهذا المعنى أيضاً، لعدم كونه واسطة في الإثبات شرعاً، لما قالوا من أن اعتباره عقلي ولا يمكن الجعل الشرعي بالنسبة إليه.

ويرد عليه: ما تقدم من إمكان تعلق الجعل الشرعي به ولو على نحو الإمضاء، وسيأتي أن حجية جلّ الحجج الشرعية ـ لو لا كلها ـ إمضائية ولو بنحو عدم ثبوت الردع، فليكن القطع أيضاً كذلك، بل يصح إطلاق الحجة بهذا المعنى على الأصول العملية أيضاً، لكونها واسطة لإثبات متعلقاتها في الجملة، فيقال: هذا مما قامت عليه إصالة البراءة، وكل ما قامت عليه إصالة البراءة لا إلزام بالنسبة إليه، فهذا لا إلزام بالنسبة إليه، وكذا في سائر الأصول العملية، ولا فرق فيه بين كونها أصولاً عقلائية ممضاة شرعاً. ـ كما اخترناه على ما سيأتي في محله ـ أو كانت أصولاً شرعية، كما يظهر عن جمع. ويصح إطلاق الحجة بهذا المعنى ـ أي بالاصطلاح الأصولي ـ على القطع أيضاً، فيقال بالنسبة إلى الموضوعات: هذا خمر، لأني أقطع بخمريته. وبالنسبة إلى الأحكام هذا صحيح، لأني أقطع بصحته، وفي جملة من كلمات الفقهاء هذا حرام ـ مثلاً ـ قطعاً، أو هذا مما قطع به الأصحاب إلى غير ذلك مما هو كثير في العرف وفي الفقه.

فتلخص من جميع ما مرّ صحة إطلاق الحجة على القطع بإطلاقها الثلاثة بلا محذور فيه أبداً، هذا كله في القطع الطريقي.

وأما القطع الموضوعي فلا إشكال من أحد في صحة إطلاق الحجة عليه بالإطلاقات الثلاثة، لصحة تعلق الجعل به، إذ لا معنى لأخذه في الموضوع إلا ذلك، سواء كان تمام الموضوع أو جزءه بنحو الصفتية الخاصة أو بنحو الكشف.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول : القطع إما طريق محض إلى الواقع بلا دخل له في الموضوع أصلاً، كما هو الغالب فيه في العقليات والشرعيات والعرفيات.

أو مأخوذ في الموضوع إما بنحو تمام الموضوع أو جزئه، وكل منهما إما بنحو الكاشفية والطريقية، أو بنحو الصفة الخاصة، فهذه الأربعة مع القسم الأول تصير خمسة أقسام.

والمراد بتمام الموضوع أنه هو المناط في الحكم لا أن يكون الموضوع مركباً منه ومن متعلقه وإن كان يلزمه المتعلق، لأن القطع من الصفات الذات الإضافة لا تحقق له بدون المتعلق، فيكون زواله من تبدّل الموضوع لا من تبين الخلاف.

والمراد بجزء الموضوع أن الموضوع مركب منه ومن متعلقه ولكل منهما دخل في تحقق الموضوع.

ويتصور هذه الأقسام الخمسة في جميع الأمارات بل يصح فرضها في الأصول العملية أيضاً، لأن الفرض والاعتبار قليل المؤنة، ولكن لا مصداق لجميع هذه الأقسام مطلقاً في الفقه إلا للطريقي منها فقط فلا وجه لتعطيل الوقت فيها.

ثم إن جميع الأمارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض، وكذا في ما أخذ في الموضوع من جهة الكشف والطريقية بنفس دليل اعتبارها بخلاف ما أخذ في الموضوع بنحوالصفتية الخاصة.

الثاني : لا ريب في كون الاطمئنان العقلائي حجة عقلائية، وله مراتب متفاوتة أعلاها القطع وأدناها الظن، وكل ما هو حجة عقلائية حجة شرعية أيضاً إلا إذا ثبت الردع، فاللازم على الأصولي إثبات دليل الردع فيكون البحث عن الحجية مطلقاً من التطويل بلا طائل، ويكفي في عدم الردع ـ في الأمور العامة الابتدائية بين الناس ـ إصالة عدمه، وكما لا يخفى.

الثالث : ذكروا أن حكم العقل باعتبار القطع تنجّزي غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي بناءً على الحكومة، فإن أصل اعتباره معلق على عدم ثبوت الردع من الشارع، فلا يقاس أحدهما على الآخر.

واستدل عليه: بأن العقل لا يحكم بشيء إلا مع إحاطته بجميع ماله دخل في حكمه، فمع إحاطته بذلك يحكم وينتجز، ومع العدم فلا حكم له أصلاً.

وفيه : إنه صحيح في العقل المحيط بالواقعيات إحاطة واقعية من كل جهة. وأما العقول التي هي في طريق الاستكمال في كل آن فلا وجه لذلك، فكم قد ثبت الخطأ في الأحكام العقلية، وليس لأحد أن يدعي أن مطابقة القطع للواقع أكثر من مطابقة الأمارات المعتبرة ومخالفة الأمارت أكثر من مخالفةالقطع له، مع أنه لا بد وأن يكون اعتبار الكواشف مطلقاً بالنسبة إلى واقعية كل شريعة- أصولاً وفروعاً- تحت حيطة صاحب الشريعة. وإلا اختل النظام.

الرابع : قد أشرنا إلى أنه لا يمكن الجعل التأليفي بين الشيء وذاتياته، ولكن لا بد وأن يعلم أن الذاتي على قسمين: ذاتي واقعي، وذاتي إدراكي وبينهما عموم من وجه، وما لا يمكن الجعل فيه هو الأول دون الثاني ومع الشك يصح الجعل، لأن موضوع الامتناع إحراز الذاتية الواقعية، كما أن المراد بلوازم الذات التي لا يصح الجعل التأليفي فيها اللوازم للماهية والذات الواقعي دون اللوازم العقلائية للشيء فيصح فيها الجعل التأليفي بلا إشكال.

والظاهر أن استحقاق العقاب على المخالفة ولزوم الموافقة والعذر لدى القصور بالنسبة إلى القطع من القسم الثاني دون الأول فيصح فيها الجعل التأليفي تكويناً وتشريعاً. ولو شك في أنها من القسم الأول أوالثاني يلحق بالأخير، لعدم إحراز الذاتية الأولية.

الخامس : عن المحقق الخراساني (قده) أن للحكم مراتب أربعة: الاقتضاء، ويعبر عنه بالشأنية أيضاً، وهذه المرتبة عبارة عن المصالح والمفاسد

المقتضية لتشريع الحكم على طبقها .

والإنشاء ، وهي عبارة عن مجرد الجعل والتشريع .

والفعلية، وهي عبارة عن وصوله إلى المكلف .

والتنجز، وهي عبارة عن استجماع المكلف لجميع شرائط التكليف وفقده لموانعه .

ويرد عليه ـ أولاً : إنه إن أراد الإطلاق الحقيقي ، فلا يطلق الحكم حقيقة على مرتبة الاقتضاء، لأنه منالتكوينيات ولا ريب في أن الحكم من المجعولات الاعتبارية. وإن أراد الأعم منه ومن المجازي، فمبادئ الحكم من العلم بالصلاح، والإرادة، ونحوهما أيضاً يصح إطلاق الحكم عليها مجازاً، فلا وجه للتخصيص بالأربعة، إلّا أن يريد بالاقتضاء المعنى الأعم الشامل لجميع ذلك كله .

وثانياً : إن التَحقيق ـ كما يأتي إن شاء الله تعالى ـ في مورد الأمارات المعتبرة إنما هو جعل الحجية فقط دون الحكم ، فلا وجه لهذا التقسيم في مورد الأمارات ، بل لا وجه له في مورد القطع أيضاً، إذ لا أثر للقطع بالحكم الاقتضائي والإنشائي أصلاً، كما صرح هو (قده) بذلك أيضاً .

والحق أن الحكم ـ خالقياً كان أو خلقياً ـ جعل القانون بداعي صيرورته فعلياً بالنسبة إلى واجدي الشرائط، سواء كانوا كذلك حين صدوره أو بعد ذلك فهو فعلي أبداً من طرف الجاعل لصلاحيته لإتمام الحجة والبيان، كما أنه كذلك بالنسبة إلى واجدي الشرائط مطلقاً. وبالنسبة إلى غيرهم لا حكم أبداً حتى يبحث عن أنه إنشائي أولاً، لأن الإنشاء إن كان بلا داع فهو محال عليه تعالى وقبيح بالنسبة إلى غيره، وإن كان بداع آخر غير الفعلية فلا وجه لصيرورته فعلياً حين تحقق الشرائط .

وخلاصة القول: إنه ليس للحكم إلا مرتبة واحدة، وهي الفعلية، سواء أضيف إلى الحكم أو إلى المحكوم فلا وجه للتقسيم إلى مرتبة الاقتضاء والإنشاء

والتنجز، مع أنه لا تترتب على هذه المراتب ثمرة عملية بل ولا علمية، فالإعراض عنها أولى وأجدر، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

الامر الثاني: التجري وما يتعلق به

تمهيد :

هذه المسألة ـ كجملة من مسائل الأصول ـ فيها ملاك الفقهية والأصولية والكلامية، فإن كان عنوان البحث في أن التجري حرام أولا؟ وأن الفعل المتجرى به محرم أو باق على ما كان عليه؟ فهو فقهي.

وإن كان عنوان البحث في أن أدلة التكاليف الواقعية هل تشمل الموضوعات الاعتقادية أولا؟ فهو أصولي .

وإن كان العنوان في أن التجري هل يوجب استحقاق العقاب أولا؟ فهو كلامي.

فيصح أن يكون بكل من هذه الجهات مورد البحث والنظر.

ولا اختصاص للتجري بخصوص القطع، بل يجري في جميع ما هو معتبر شرعاً قطعاً كان أو أمارة أو أصلاً مع تبين الخلاف. نعم لو كان القطع أو الأمارة مأخوذاً في الموضوع عل نحو الصفتية الخاصة، فلا وجه لجريان التجري فيه، فإن مخالفته حينئذٍ تكون معصيةحقيقية وزواله يكون من تبدل الموضوع لا من تبين الخلاف، كما لا يخفى.

حكم التجري :

التجري والانقياد من الموضوعات العرفية في جميع الأزمان والمذاهب والأديان، فلا بد في الحكم بقبح الأول وكونه موجباً لاستحقاق العقاب، وحسن الثاني، وكونه موجباً لاستحقاق الثواب من الرجوع إلى المرتكزات العقلائية، ولو

ورد دليل من إجماع أونص فهو إرشاد محض إلى المرتكزات لا أن يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها. نعم يمكن أن يلاحظ فيه جهة المولوية أيضاً مضافاً إلى الارشاد.

فالتجري إما أن يوجب استحقاق العقاب أو لا، وعلى الثاني إما أن يوجب القبح الفاعلي أو لا، وقال بكل من هذه الاحتمالات قائل.

والحق أن التجري يوجب استحقاق العقاب، لأن المناط في إيجاب المعصية الحقيقية لاستحجقاق العقاب ليس إلا هتك المولى والمبارزة معه والظلم عليه، ولا ريب في تحقق ذلك كله في مورد التجري لدى العقلاء كافة، فيصح تشكيل القياس على نحوالشكل الأول، فيقال: التجري هتك للمولى، وكل هتك له يوجب استحقاق العقاب، فالتجري يوجب استحقاق العقاب.

إن قلت: نعم ولكن لتفويت الغرض وتحقق المخالفة مدخلية أيضاً.

قلت: تفويت الغرض في الرتبة المتأخرة عن الهتك والظلم على المولى، وهما في الرتبة الأولى، فيقال تجرأ على المولى ففوت غرضه.

إن قلت: إن ذلك موجب لتعلق استحقاق العقاب بأمر غير ملتفت إليه، بل غير اختياري، وهو باطل، لأن عنوان التجري، كالناسي من حيث أن النسيان غير ملتفت إليه وكما أن الناسي لو التفت إلى نسيانه لزال نسيانه بلا إشكال فكذا التجري، وإذا لم يكن ملتفتاً إليه لم يكن اختيارياً، فيلزم ما ذكر.

قلت: مورد الاستحقاق هو حيثية الهتك والطغيان ولا ريب في كونهما ملتفتاً إليهما وكونهما اختياريان، كما لا يخفى.

إن قلت: مع تحقق الاستحقاق في مورده إن بقي الواقع على ما كان عليه من عدم استحقاق العقوبة عليه فهو من اجتماع الضدين وإن إنقلب عما كان عليه فلا موجب له، لما يأتي من عدم تغير الفعل المتجرى به بالتجري.

قلت : يبقى الواقع على ما كان عليه ولا يلزم اجتماع الضدين ، لاختلاف الجهتين، فإن جهة الطغيان التي هو مورد الاستحقاق غير جهة واقع الفعل المتجرى به، ولا ربط لإحداهما بالأخرى.

إن قلت : استحقاق العقاب على المخالفة الاعتقادية مسلتزم لشمول الخطابات الأولية للمخالفةالواقعية والاعتقادية معاً ولا جامع بينهما إلا الإرادة والاختيار والعلم، والأولان غير اختياريين مع أنهما غير ملتفت إليهما حين الفعل والأخير طريقي إلى المخالفة الواقعية وموضوعي في الاعتقادية. وموضوعية العلم لشيء ـ خلاف الأصل ـ تحتاج إلى دليل بالخصوص، وهو مفقود.

قلت : كل ذلك تطويل بلا طائل، لأن الهتك والطغيان على المولى من المستقلات العقلية لاستحقاق العقوبة، وهو الجامع للمخالفة الواقعية والاعتقادية، وتشمل الأدلة الأولية لهما بهذا الجامع القريب.

إن قلت: ورد في جملة من الأخبار العفو عن قصد المعصية وإطلاقها يشمل المقام أيضاً.

قلت : مع أنها معارضة بأكثر منها مما تدل على ثبوت الاستحقاق من الآيات الكريمة مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ﴾. والأخبار التي أشار إلى بعضها شيخنا الأنصاري (قده) محمولة على التفضل فلا ينافي أصل الاستحقاق.

ويمكن الجمع بينهما. إما بحمل ما دل على الاستحقاق على ما إذا لم يمت مؤمناً ومات كافراً والعياذ بالله، وما دل على العفو على ما إذا مات مع الإيمان فيشمله التفضل حينئذٍ.

أو بحمل ما دل على العفو على ما إذا ارتدع بنفسه. وما دل على الثبوت على ما إذا منعه عن قصده مانع خارجي.

أو بحمل ما دل على الثبوت على بعض المراتب وما دل على العدم على

بعض مراتب أخرى، لأن للعقوبة والاستحقاق مراتب متفاوتة جداً أدناها الحرمان عن الالتذاذ بالمناجاة مع الله تعالى، وسلب التوفيق لصلاة الليل ـ مثلاً ـ وأعلاها الخلود في النار وبينهما مراتب كثيرة شدة وضعفاً.

ويمكن أن يحمل على الأشخاص، فإن إرادة المعصية بالنسبة إلى الأولياء والعلماء العاملين تعدّ معصية لدى العرف أيضاً بخلاف إرادتها بالنسبة إلى الجهّال ونحوهم من الغافلين.

وقد يستدل على استحقاق العقاب في التجري بأنه لو فرض أن شخصين قطع كل واحد منهما بخمرية ما في إنائه الخاص به وشرباه، فصادف أحدهما الواقع ولم يصادف الآخر. فإما أن نقول باستحقاق كل منهما للعقاب، أو بعدم استحقاقهما له، أو باستحقاق المصادف للواقع دون غيره. والأخير مستلزم لتعلق الاستحقاق بأمر غير اختياري، والثاني مخالف للضرورة فيتعين الأول.

وفيه: أن العرف والوجدان شاهد بصحة الأخير لتطابقهما على أن من صادف قطعه الواقع شارب للخمر باختياره وأن غير المصادف لم يشرب الخمر، بل لم يحصل منه إلا مجرد الجرأة والطغيان والهتك بالنسبة إلى المولى. وبالجملة يكفينا التأمل في مفهوم التجري والجرأة في الحكم باستحقاق العقاب بالنسبة إلى التجري.

ثم إنه قد تكرر في كلمات شيخنا الأنصاري (قده) أن التجري كاشف عن سوء السريرة وخبثها وشقاوتها. وتبعه صاحب الكفاية على ذلك أيضاً.

ويرّد: بأن صدور المعصية الحقيقية أعم من خبث السريرة والشقاوة، لأن السعيد أيضاً قد يصدر منه الذنب والطغيان. لغلبة الجهالة والشهوة، كما هو معلوم، بل لا يترصد الشيطان إلّا للسعداء. نعم الشقاوة والخبث الذاتي منشأ للطغيان وصدور المعاصي على نحو الاقتضاء، لا العلية التامة وليس كل من تصدر منه المعصية شقياً وخبيثاً كما أنه ليس كل من تصدر منه الطاعة سعيداً وطيباً

ذاتاً، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الله تعالى قد يحب العبد ويبغض عمله، وقد يبغض العبد ويحب عمله وهذا موافق للأدلة العقلية أيضاً.

وقد صرّح صاحب الكفاية (قده) بأن استحقاق العقاب في التجري والصواب في الانقياد من تبعات البُعد والقرُب بالنسبة إلى الله تعالى ويرجعان بالأخرة إلى الاستعداد الذي يكون ذاتياً كذاتية الإنسانية للإنسان وذاتي الشيء ضروري الثبوت له ويكون غير معلل.

وهذا الكلام مخالف لما ثبت في محله من نفي الشقاوة والسعادة الذاتيّتين. بل للاختيار دخل فيهما. وعن بعض مشايخنا (قدهم) إنه: «كان بصدد حذف هذه الجملات من هنا وما كانت مثلها في الطلب والإرادة فلم يوفق له» هذا بالنسبة إلى نفس صفة التجري من حيث هو.

وأما الفعل المتجرى به فيمكن القول بقبحه أيضاً، لكونه من مظاهر الطغيان والظلم على المولى عرفاً، ويكفي في ذلك قبحه لدى العقلاء من دون أن يستلزم الحرمة الشرعية، لكونها بلا ملاك بعد القبح العقلائي ولو فرض وجود دليل شرعي عليها يكون إرشاداً، كما في الإطاعة والمعصية الحقيقية، ولو لم يكن ما قلناه كافياً في قبحه فلا موجب له أصلاً، لأن القطع بالحسن والقبح لا يغير الواقع عما هو عليه، بل هو باق على ما كان قبل التجري.

والحاصل: إن التجري الخارجي قائم عرفاً بالفعل والفاعل معاً فينطبق قبحه عليهما كذلك، فإثبات الحرمة إما بالعقل أو بالعرف أو بالشرع، والأولان أجنبيان عن إثبات الحرمة، لأنه من شأن الشارع لا غيره مضافاً إلى أنهما يشهدان بعدم الحرمة. وأما الأخير فلا دليل في البين إلا ما ادعي في بعض صغريات التجري، كالإجماع المدعى على أنه مع خوف ضيق الوقت يأثم في تأخير الصلاة وإن بان السعة، والإجماع المدعى على وجوب إتمام الصلاة على من خاف الضرر في سفره وإن بان الخلاف.

وفيه : أولاً : عدم الاعتماد على مثل هذه الإجماعات. وثانياً : بأن للخوف موضوعية في أمثال المقام، فيكون ذلك من المعصية الحقيقية، فلا موضوع للتجري حينئذ أصلاً، كما مرّ من أن التجري إنما يتصور في ما هو طريقي فقط لا في ما له دخل في الموضوع ولو في الجملة.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول : تظهر الثمرة في القبح الفعلي وعدمه في ما إذا كان عبادة فلا يصح التقرب به مع قبحه، كما إذا اعتقد غصبية المكان ومع ذلك صلّى فيه وحصل منه قصد القربة ثم بان الخلاف، فإن قلنا بالقبح الفعلي لا تصح الصلاة، لعدم صلاحية القبيح للتقرب به، وإن لم نقل به تصح الصلاة ولا شيء عليه. هذا إذا أحرز أن القبح الفعلي العرفي لازم للقبح الشرعي أيضاً وموجب لاستحقاق العقاب. وأما إذا لم يحرز ذلك فلا وجه للبطلان أصلاً ولا طريق لنا لإثبات هذه الملازمة من عقل أو نقل على نحو الكلية.

الثاني : التجري طغيان وظلم على المولى وقبحهما من المسلمات لدى العقلاء ولا يزول ذلك إلا بعروض عنوان حسن أرجح منه مع كونه ملتفتاً إليه عمداً واختياراً.

فما عن الفصول من أنه لو اشتبه عليه مؤمن ورع بكافر واجب القتل وقطع بأنه الكافر ومع ذلك تجرى ولم يقتله لا يستحق الذم على التجري لتدارك قبح تجريه بحسن حفظ النفس المحترمة.

مردود : بأن الطغيان صدر منه عن عمد واختيار بخلاف حفظ النفس المحترمة فإنه لم يكن ملتفتاً إليه أصلاً فلا يوجب الحسن واستحقاق المدح وما كان كذلك كيف يرجح على القبيح الصادر منه بالعمد والاختيار ولا فرق في ذلك بين كون قبح التجري ذاتياً أو بالوجوه والاعتبار، إذ الترجيح مطلقاً لا بد وأن يكون بما

يصدر عن العمد والاختيار. نعم ملاك الحسن موجود فيه، ولكنه أيضاً غير ملتفت إليه مع الالتفات إلى القبح وملاكه المتحقق في التجري.

الثالث: لا ريب في تباين التجري الاصطلاحي مع المعصية الحقيقية لاعتبار عدم المصادفة مع الواقع في الأول واعتبارها في الثاني.

فما عن صاحب الفصول من أنه مع مصادفة التجري للمعصية الحقيقية يتداخل عقابهما.

مخدوش، أولاً: بعدم تعقل مصادفة التجري الاصطلاحي للمعصية الحقيقية.

وثانياً: على فرض التعقل بأن يكون مراده (ره) إتيان الحرام لأجل مبغوضيته لدى المولى لا لغلبة الشهوة ونحوها، فلا وجه حينئذٍ للتداخل مع كونه خلاف الأصل. إلّا أن يكون مراده بالتداخل اشتداد العقاب لا التداخل الاصطلاحي. نعم لو شرب مائعاً بقصد شرب جنس الحرام واعتقد أنه خمر، فبان كونه مائعاً نجساً يمكن أن يتحقق فيه الحرام والتجري من جهتين.

الرابع: للتجري مراتب متفاوتة جداً، فتارة: يكون في مجرد القصد فقط. وأخرى: يكون فيه مع ارتكاب بعض المقدمات. وثالثة: مع الإتيان بما يعتقد كونه حراماً. ورابعة: يتحقق بمجرد عدم المبالاة في الدين. وخامسة: في ارتكاب محتمل الحرمة برجاء إصابة الحرام. وسادسة: في ارتكاب محتمل الحرمة برجاء عدم الإصابة.

ويجمع الجميع مفهوم التجري في الجملة مع الاختلاف في الضعف والشدة، والمتيقن من استحقاق العقاب وقبح الفعل هو القسم الثالث.

ويمكن القول بالاستحقاق والقبح في باقي الأقسام أيضاً مع اختلاف المراتب.

ثم إنه لا فرق في ما مرّ في التجري ـ من الأحكام والأقسام ـ بين القطع وغيره

فتجري في الأمارات والأصول المعتبرة أيضاً.

ولا يخفى أنه يجري جميع ما مر في التجري ـ من الأحكام والأقسام ـ في الانقياد أيضاً، لكن مع استحقاق الثواب وحسن الفعل المنقاد به بالأدلة الأربعة.

الأمر الثالث: أقسام القطع وما يتعلق بها

لا يخفى إن مقتضى طبع القطع أن يكون طريقاً محضاً إلى متعلقه ـ كسائر الحجج والأمارات ـ فأخذه في الموضوع مطلقاً يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه، ويكون فيه تابعاً لمقدار دلالة الدليل فقط، فتارة: يؤخذ فيه على نحو يكون تمام الموضوع بأن يدور الحكم مدار القطع، أخطأ أو أصاب.

وأخرى: يكون بنحو جزء الموضوع بأن يدور الحكم مدار القطع ومتعلقه معاً بحيث ينتفي بانتفاء أحدهما.

وعلى كل منهما إما أن يؤخذ فيه من حيث أنه كاشف عن الواقع، أومن حيث أنه صفة خاصة من صفات النفس في مقابل الظن والوهم وسائر الصفات النفسانية، فهذه أربعة أقسام.

وعلى كل منها إما أن يؤخذ القطع بموضوع خارجي في متعلق حكم، مثل أن يقال: إن قطعت بدخول الوقت وجب عليك الصلاة، أو يؤخذ القطع بحكم في متعلق حكم آخر مثل أن يقال: إن قطعت بوجوب الصلاة وجب عليك الطهارة وهذه ثمانية أقسام؛ وهي أصولها في الجملة ويمكن تشعب أقسام أخر منها. وسيأتي إمكان أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أيضاً، فتكون الأقسام تسعة، وبضميمة القطع الطريقي المحض تصير عشرة كاملة.

ولو شك في قطع أنه أخذ في الموضوع ـ بأي نحو كان ـ أو لم يؤخذ فيه، فمقتضى الأصل عدم أخذه فيه، لأن هذه خصوصية زائدة منفية بالأصل، مضافاً

إلى إصالة الكاشفية المحضة في القطع مطلقاً إلا ما خرج بالدليل.

ثم إنه لا ريب أن أهم آثار القطع صحة الاعتذار به والاستناد إليه، وهذا هو الأثر الذي يكون ملتفتاً إليه لدى العقلاء.

وأما الكشف عن الواقع وإن كان من لوازمه أيضاً، ولكنه مغفول عنه غالباً، لأن القاطع لا يرى إلا الواقع ولا يلتفت إلى قطعه وجهة الكشف غالباً، وحينئذ فكل ما صح به الاعتذار وجاز الاستناد إليه يقوم مقامه من هذه الجهة والحيثية بنفس دليل اعتباره، سواء كان أمارة أو أصلاً، موضوعياً أو حكمياً، أي أصل كان، إذ لا وجه لاعتباره إلا صحة الاعتذار به والاستناد إليه، ولا نحتاج إلى ملاحظة جهة الكشف فيها أبداً، لما مرّ من أنها في القطع ـ الذي هو أم الأمارات وأصلها ـ مغفول عنها فضلاً عن غيره.

إن قلت: هذا صحيح في الأمارات التي يستند إليها ويعتذر بها، وأما في الأصول العملية التي ليس فيها إلا العمل على طبقها فلا وجه لذلك.

قلت: المقصود الأصلي في الأمارات والأصول مطلقاً هو العمل ولو لم يكن لها أثر عملي لما كان لاعتبارها وجه، فلا فرق بينهما من هذه الجهة، وتسمية الأصول بالعملية في مقابل الأصول اللفظية التي لها دخل في العمل بالواسطة لا في مقابل الأمارات بأن تكون الأصول العملية دخيلة في العمل بخلاف الأمارات، فإن ذلك فاسد قطعاً، بل جميع مباحث الأصول لا بد وأن يكون لها ثمرة عملية، كما تقدم ذلك في الجزء الأول من هذا الكتاب. وحينئذٍ فنقول الأمارات والأصول العملية والقواعد المعتبرة في حدّ أنفسها أمور معتبرة يصح الاستناد إليها لدى العقلاء كشف عنها الشارع أو لم يردع عنها، وكل ما كان كذلك يقوم مقام القطع، إما في عرض إمكان تحصيله أو بعد تعذر حصوله، إذ المناط كله صحة الاعتذار بها وجواز الاستناد إليها وهذه الجهة موجودة في الجميع.

ثم إن ما ذكرناه إنما هو بحسب أصل قيامها مقام القطع في الجملة ولا ينافي ذلك

تقدم بعضها على بعض في أنفسها، كما سيأتي في محله من تقدم الأمارات على الأصول مطلقاً وتقدم الأصول الموضوعية على الحكمية، وفي الأصول الحكمية يقدم الاستصحاب على الجميع.

وبالجملة : إن نفس أدلة اعتبار الأمارات والأصول متكفلة بتنزيلها منزلة القطع لتحقق حيثية الاعتبار والاعتذار فيها، ويمكن التمسك لذلك بالسيرة العقلائية فإنهم لا يزالون يعتذرون بها مثل اعتذارهم بالقطع، هذا في القيام مقام القطع الطريقي المحض.

وأما القيام مقام ما أخذ في الموضوع فالحق صحته أيضاً فيما أخذ فيه من حيث الكشف والاعتذار لا من حيث صفة القطعية فقط، لأنه في قوة أن يقال: إن القطع فقط دون غيره مأخوذ في الموضوع، وحينئذٍ فلا وجه لقيام شيء مقامه بخلاف ما أخذ فيه من جهة الكشف والاعتذار ـ لأن العلة التامة للدخل في الموضوع، والمناط فيه كله ليس إلا صحة الاعتذار والاعتبار لدى العقلاء، فإذا كان مناط الدخل فيه ذلك فكل ما كان فيه هذا المناط يقوم مقامه قطعاً بنفس دليل الاعتبار، لفرض تحقق المناط فيه ويكون الدخل في الموضوع بالملازمة العرفية العقلائية قهراً، لأنه لا مناط للدخل فيه غير جهة الاعتبار والاعتذار.

ولكن أورد عليه بوجهين ـ الأول: إنه مستلزم للجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي في آن واحد في مورد واحد واستعمال واحد من متكلم واحد وهو باطل، لأنه من الجمع بين الضدين، لأن لحاظ الدخل في الموضوع يستلزم اللحاظ الاستقلالي، ولحاظ الكشف عن الواقع يستلزم اللحاظ الآلي، فيلزم المحذور.

ويرد أولاً: بأنه مبني على القول بجعل المؤدي فيتحقق حينئذٍ اللحاظ الاستقلالي بالنسبة إلى الدخل في الموضوع واللحاظ الآلي بالنسبة إلى المؤدي. وأما بناءً على القول بجعل نفس العذرية والاعتبارية فليس في البين إلا لحاظ واحد استقلالي فقط وهو لحاظ الاعتبار الذي هو عين الدخل في الموضوع، فلا موضوع للجمع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي حينئذٍ.

وثانياً : إنه لا يلزم المحذور حتى بناءً على القول بجعل المؤدي لعدم تعدد اللحاظ حتى يلزم المحذور وإنما هو واحد انبساطي على المؤدي وعلى ما نزل منزلة القطع وإن تفاوتاً من جهتين، نظير لحاظ وجوب الصلاة والحج المنبسط على الأجزاء المتفاوتة بالركنية وغيرها ولحاظ المركب ـ حقيقياً كان أو اعتبارياً ـ المنبسط على الأجزاء مع كمال الاختلاف بينها.

وثالثاً : بأن التنزيل إنما هو باعتبار الحصة الخاصة من المؤدي المقارنة مع ما قام عليه فلا اثنينية في اللحاظ حينئذٍ لأن لحاظ الحصة بما هي تلك الحصة عين لحاظٍ ما تحققت به فقد نزلت الحصة الخاصة من غير المقطوع منزلة الحصة الخاصة منه، فاللحاظ متعلق بالحصة وهو مستلزم للحاظ ما قام عليها أمارة كان أو أصلاً.

الثاني : إنه مستلزم للدور، إذ الموضوع مركب من جزئين، المؤدي وما قام عليه، وتنزيل المؤدي منزلة الواقع يتوقف على تنزيل ما قام عليه منزلة القطع وهو يتوقف على تنزيل المؤدي، إذ لا أثر لكل واحد منهما منفرداً عن الآخر، لفرض تركب الموضوع وتقوّمه بجزئين، وهذا هو الدور.

ويرد أولاً : إنه مبني على القول بجعل المؤدي. وأما بناءً على القول بجعل الاعتبار والاعتذار، فلا يرد الدور أصلاً.

وثانياً: إنه لا دور حتى على القول بجعل المؤدي، لنقوم الدور بالتعدد الوجودي في المتوقف، والمتوقف عليه، وليس المقام كذلك، إذ لا تعدد للتنزيل والمنزل حتى يتوقف أحدهما على الآخر، بل ليس في البين إلا تنزيل واحد انبساطي على جزئي الموضوع في عرض واحد من دون تعدد وتوقف فيه أبداً نظير انبساط الوجوب العيني النفسي على أجزاء الصلاة في عرض واحد مع ترتب الأجزاء واختلافها واقعاً، وسيأتي مزيد بيان لدفع الدور إن شاء الله تعالى. هذا كله في القطع الطريقي، سواء كان مأخوذاً في الموضوع أو لا،.

وأما ما أخذ فيه من حيث الصفتية الخاصة فلا وجه لتوهم قيام غيره مقامه، لأنه مثل التصريح بأن القطع دون غيره مأخوذ في الموضوع فعدم قيام الغير مقامه لمانع في البين لا لقصور في دليل الاعتبار، كما لا يخفى. ومن ذلك كله ظهرت الخدشة في ما ذكره في الكفاية فلاحظ وتأمل في عباراته المشكلة.

الأمر الرابع: أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

المعروف أنه لا يمكن أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده.

أما الأول فللزوم الدور، لأن الحكم متأخر عن الموضوع طبعاً وهو متقدم عليه كذلك، فإن كان الموضوع نفس هذا الحكم بعينه يلزم تقدم الشيء على نفسه، وهو دور.

وفيه: أولاً: إن الدور المحال ما إذا تعدد التوقف والمتوقف عليه وجوداً وحقيقة، وليس المقام كذلك، إذ التعدد فيه اعتباري محض، كما هو كذلك بين كل علم ومعلوم، وقد ثبت في محله إتحاد العقل والعاقل والمعقول وجوداً وبالأدلة القطعية، فراجع وتأمل.

وثانياً: إنهما مختلفان جهة، لأن متعلق القطع ذات الحكم وماهيته، لما ثبت في محله من تعلق العلم بالذوات والماهيات، وقد قال الحكيم السبزواري:

«للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان»

وأما الحكم فهو بوجوده العيني الخارجي يتوقف على القطع به فيختلف المتوقف والمتوقف عليه فلا دور، هذا إن كان الأخذ على نحو التقييد الاصطلاحي.

وأما إذا كان على نحو نتيجة التقييد فلا محذور أصلاً، وذلك بأن يستفاد من

القرائن الخارجية اختصاص الحكم بالعالم به، كما أن نتيجة الإطلاق أن يستفاد منها شمول الحكم للعالم والجاهل به.

وأما الثاني والثالث فللزوم اجتماع المثلين والضدين وهما باطلان.

وفيه: إن الضِدين والمثلين أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، والأحكام مطلقاً ليست وجودية ولا من العوارض الخارجية، بل هي اعتبارات عقلائية، كسائر اعتباراتهم التي تقوم بها نظام معاشهم ومعادهم، فلا موضوع لاجتماع المثلين والضدين في المقام حتى يمتنع، هذا إذا كانت الأحكام عبارة عن نفس الاعتبارات.

وأما إذا كانت عبارة عن نفس الإرادة والكراهة فلا اجتماع للمثلين إن كانا من نوع واحد، بل يكون من التأكيد والاشتداد، ولا من اجتماع الضدين إن كانا من نوعين لاختلاف موضوعهما، لأن أحدهما قائم باعتقاد القاطع والآخر بنفس الحاكم فلا يكون الموضوع واحداً حتى يلزم المحذور. نعم الموضوع الخارجي مورد إضافتهما بالعرض، وليس هذا مناط الاجتماع المحال.

إن قلت: نعم ولكن جعل حكم آخر من الشارع مثل ما قطع به المكلف يكون لغواً وهوقبيح عليه، فيمتنع من هذه الجهة.

قلت: لا لغوية فيه، بل يكون من تأكد الداعي وهوحسن، بل قد يلزم.

فتلخص: إنه يصح أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، وكذا في الظن بلا فرق بينهما أبداً من هذه الجهة.

ثم إنه قد صرّح جمع بإمكان أخذ القطع بالحكم الإنشائي في موضوع آخر فعليّ مثلاً كان أو ضداً، لأن اختلاف المرتبة يرفع الغائلة. وفيه: إن الإنشاء بلا داع أصلاً محال على الشارع، وإن كان بداع آخر من غير أن يصير فعلياً فلا يكون فعلياً عند تحقق الشرائط، وهو خلف. وإن كان بداعي صيرورته فعلياً عند تحققها فيعود المحذور بعد الفعلية.

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية وبعض ما يتعلق بها

لا ريب في وجوب الالتزام بما جاء بـه النبي الأعظم (ص) بنحـو الجملة والإجمال، لأنه عبارة أخرى عن الاعتقاد بالنبوة، كما لا ريب في وجوب الاعتقـاد بالمعارف الحقة على ما يأتي إن شاء الله تعالى.

وإنما الكلام في وجوب الالتزام بالتكاليف الفرعية بأن يكون بالنسبة إلى كل واجب وحرام، كالصلاة والكذب مثلاً تكليفان مستقلان لا ربط لأحدهما بالآخر: أحدهما الالتزام بالوجوب أو الحرمة قلبـاً ، والآخر الإتيان بالـوظيفة خـارجاً، فيكون في البين موافقتان. التزامية وعملية، ومخالفتان كذلك مع صحة التفكيك بينهما، بأن يأتي به عملاً ولا يلتزم به قلباً، أو بالعكس، وكما في مورد دوران الأمر بين المحذورين حيث لا يمكن المخالفةالعملية مع إمكانها التزاماً.

والمعروف عدم وجوب الموافقة الالتزامية بهذا المعنى، وأنه ليس في البين إلا تكليف واحد متعلق بالجوارح لا اثنان ويكون الآخر متعلقاً بالجوانح، فلا تجب الموافقةالالتزامية ولا تحرم المخالفة الالتزامية أيضاً، للأصل بعد عدم الـدليل عليهما من عقل أو نقل في هذا الأمر العام البلوى، وعدم كونهـا من شؤون ذات التكليف حتى تدل عليها أدلة التكليف الأولية، لأن المناط فيها إنما هو الإتيان بها خارجاً التزم بها أو لا وليس الالتزام ـ على فرض الوجوب ـ إلّا طريقاً للإتيان بهـا. نعم لا ريب في حسنها، لأنها نـوع من الطاعـة والانقياد ومن دواعي الصـلاح والسداد خصوصاً للعوام وأهل السواد.

ويمكن أن يكون مراد من قال بوجوبها ما مرّ من وجوب الالتزام على نحو الجملة والإجمال بما جاء به النبي (ص) من الحق المتعال، ولا ريب في وجوب ذلك عند الكل فيصير النزاع لفظياً.

مع أنهم لم يستدلوا على الوجوب إلا بقاعدة الاشتغال. وهومردود بأن المقام من الشك في أصل التكليف والمرجع فيـه البراءة عقـلاً ونقلاً، ومـورد قاعـدة

الاشتغال في ما إذا كان الشك في الخروج عن العهدة بعد العلم بأصل التكليف.
وإن أريد شرطية الموافقة الالتزامية لصحة العمل الذي علم المكلف به، فهو باطل أيضاً، لتطابق آراء المحققين إلى الرجوع إلى البراءة مع الشك في الشرطية.

ثم إنه بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية للتكاليف الفرعية لا بد من البحث فيه من جهات.

الأولى: وجوب الموافقة الالتزامية تابع للعلم بالتكليف تفصيلاً أو إجمالاً، فان علم تفصيلاً فالالتزام به يكون تفصيلياً، وإن علم إجمالاً ـ أو كان دائراً بين المحذورين ـ يكفي الالتزام بالواقع على ما هو عليه، لأن الالتزام بالمعين تشريع مع أنه ترجيح بلا مرجح، والتخيير في الملتزم لا وجه له في التكليف العيني النفسي والتخيير في نفسي الالتزام من حيث هو تخيير بين الواجب وغيره، فينحصر مورده بالالتزام بالواقع على ما هو عليه.

الثانية: لا تلازم بين وجوبها ووجوب الموافقةالعملية إذ قد لا تمكن الثانية، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين بخلاف الأولى، لإمكان الالتزام، بالواقع على ما هو عليه، مع أنه يمكن العصيان بالنسبة إلى الثانية والإطاعة بالنسبة إلى الأولى وبالعكس.

الثالثة: لا تمانع بين وجوب الموافقة الالتزامية وجريان الأصول العملية لو كانت جاريةبنفسها فلا يمنع أحدهما عن الآخر، لاختلاف موردهما، لأن مورد الالتزام هوالعقد القلبي ومورد جريان الأصول بالنسبة إلى الآثار العملية، ففي موارد جريان الأصول ـ الحكمية أو الموضوعية ـ يلتزم بالواقع على ما هو عليه، ولا يمنع الالتزام به جريان الأصل، كما لا يدفع بجريانه لزوم الالتزام به وإن أمكن أن يقال إنه على فرض وجوب الموافقة الالتزامية إنما هو في ما إذا لم يكن مؤمَّن شرعي في البين، والأصل مؤمَّن فينتفي به موضوع وجوب الموافقة حتى في مورد دوران الأمر بين المحذورين.

إن قلت: لا وجه لجريان الأصل في موارد دوران الأمر بين المحذورين، لأن العقل يستقل فيها بعدم الحرج في الفعل والترك فليس في البين أثر عملي يجري الأصل بالنسبة إليه.

قلت : ليس هذا مانعاً عن جريانه لو لم يكن مانع آخر في البين، لأن لزوم الأثر العملي من قبيل الحكمة لجريانه لا العلة التامة فيجري الأصل وتثبت الإباحة الظاهرية، ويلتزم بالواقع على ما هو عليه، بل ويصح الالتزام بالإباحة الظاهرية الثابتة بالأصل أيضاً، لعدم التنافي بينهما، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثم إنه بناءً على وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها، فلا إشكال في استحقاق العقاب على المخالفة، إذ لا معنى للحرمة إلا ذلك، وهل يصير العقاب فعلياً مع الموافقة العملية أولا؟ وجهان: يمكن القول بالثاني بناء على أن وجوب الموافقة الالتزامية نفسي طريقي لا موضوعية فيه. نعم لو قيل بالموضوعية فالظاهر هو الأول ـ لو لم نقل بالسقوط من باب : ﴿إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَات﴾.

ولو تركهما معاً فمقتضى تعدد السبب تعدد العقاب أيضاً إلا إذا قلنا بالطريقية المحضة فالعقاب واحد.

ولو أتى بهما معاً فمقتضى سعة رحمة الله تعالى وفضله تعدد الثواب بناء على ترتب الثواب على الأعمال الجوانحية أيضاً، كما يظهر من بعض الآيات، مثل قوله تعالى: ﴿وَإِن تُبدوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَو تُخْفوهُ يُحَاسِبْكُم اللهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ ويُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ﴾ وقوله تعالى: ﴿تلكَ الدَّارُ الآخِرةُ نَجْعَلُها لِلَّذِينَ لا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الأَرْضِ وَلا فَسَاداً﴾ ـ والروايات التي تعرضنا لها في تفسيرنا (مواهب الرحمن)، هذا بناءً على المشهور من أن الثواب يدور مدار قصد القربة. وأما بناءً على أنه أعم من ذلك، كما يظهر من بعض الأخبار واخترناه في كتابنا «مهذب الأحكام» فيمكن ترتب الثواب على الأعمال الجوانحيةولو لم يقصد القربة.

ولو ترك العمل وأتى بالموافقة الالتزامية، فالظاهر ترتب الثواب بالنسبة إليها أيضاً في الجملة.

ثم إنه كما أن الثواب في الموافقة العملية يدور مدار كون العمل قربيًّا، أو قصد القربة بالعمل وإن لم يكن كذلك، فهكذا بالنسبة إلى الموافقة الالتزامية أيضاً.

الأمر السادس: القطع الحاصل من العقليات وقطع القطاع

لا خلاف بين الكل في أن القطع المأخوذ في الموضوع مطلقاً تابع لمقدار دلالة دليل الأخذ فيه تعميماً وتخصيصاً بالنسبة إلى الأسباب الحاصل منه والأشخاص الحاصل له والموارد الحاصل فيه والمراتب الحاصلة، فهو مما يناله الجعل من كل جهة. كما لا ريب ولا خلاف في أن غير القطع من الحجج المجعولة العقلائية أو الشرعية تأسيساً أو إمضاءً هي أيضاً مما يصح فيها التعميم من كل جهة، كما يصح تخصيصها ببعض الأسباب دون بعض وببعض الأشخاص دون بعض وببعض المراتب دون البعض.

وأما القطع الطريقي المحض فقد قيل بعدم حصوله من الأمور العقلية، لعدم إحاطة العقول بالواقعيات.

وفيه: إنه خلاف الوجدان إن أريد به السالبة الكلية، وإن أريد به أن الخطأ فيه أكثر مما يحصل من غيرها فهو من مجرد الدعوى ولا شاهد عليه.

وقد قيل: أيضاً بعدم اعتباره ولو حصل منها، لعدم وصول دليل من الشرع على تقريره، وكثرة مخالفته للواقعيات.

وفيه: إنه خلاف الطريقة العقلائية من اتباع القطع مطلقاً بلا نظر إلى منشأ

حصوله أبداً، وعدم ورود ردع من الشـارع مثل مـا ورد في الردع عن القيـاس والاستحسان، ولا يستفاد منهما الكلية بالنسبة إلى غيرهما، وما ورد في حصر أخذ الأحكام عن المعصوم (ع) أعم من التأسيسيات والإمضائيات، ولا ريب في أنه مع عدم ورود الردع بالخصوص يستكشف الإمضاء في مثل هذا الأمر العام البلوى بين العقلاء.

وقد قيل أيضاً بعدم اعتبار قطع القطاع ـ أي: كل من يحصل له القطع بأدنى شيء على خلاف المتعارف بين الناس في أسباب حصول القطع عندهم ـ وهو قول حسن، لصحة دعوى عدم بناء من العقلاء على ترتب الأثر لهذا النحومن القطع، بل يلومون هذاالقاطع على ترتبه الأثر على قطعه، كالشكاك الذي يكون ملوماً عند الناس. نعم هو حين حصول قطعه مجبول على اتباعه، ولكن لا بد له حين التفاته إلى حاله ولو في الجملةمن الرجوع إلى العالم لتنبيهه على تكليفه إن كان عامياً أو الرجوع إلى الأدلة إن كان مجتهداً.

ثم إن القطاع في مقابل الوسـواسي الذي لا يحصـل له القـطع بشيء من الأسباب المتعارفة لحصول القطع عند متعارف الناس، وهو أيضاً ملوم عندهم، بل شرعاً أيضاً، لما في صحيح ابن سنان من أنه من عمل الشيطان.

ثم إنه يمكن أن يوجه قول كل من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد بوجوه ـ منها: إن اعتبار القطع في الأحكام الشرعيةتعليقي على عدم ثبوت الردع من الشارع، وقد ورد الردع بمثل قولهم (ع): «شرّقوا أو غرّبوا لن تَجدوا عِلماً صحيحاً إلّا ما خرج من عندنا أهل البيت»، فكما أن نفس الحكم يكون تحت اختيار الشرع وضعاً ورفعاً فما يحصل منه القطع يكون كذلك أيضاً.

ومنها: إن الأحكام الشرعية مقيدة ولو بنتيجة التقييد بما إذا حصل القطع بها من مبادٍ خاصة دون مطلق ما يوجب حصوله، وهذا الوجه مثل سابقه في الواقع.

ومنها: إن المراد بالقطع في كلماتهم مطلق الاطمئنان لا القطع الاصطلاحي.

وكل هذه الوجوه يصلح لحمل كلماتهم عليها وإن كان بعضها خلاف ظاهرها في الجملة.

ومنها : إن مرادهم من عدم اعتبار القطع الحاصل من العقليات عدم اعتبار قاعدة الملازمة، والرد عليها لا عدم ترتب الأثر على القطع المستند إلى المقدمات العقليةمطلقاً. وقد استظهر هذا الوجه من مجموع الكلمات بعد رد بعضها إلى بعض، فلا بد من بيان القاعدة أصلاً وعكساً بنحو الأسد الأخصر حتى يتبين مورد صحتها وفسادها، فنقول:

قد اشتهر أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع، وكل ما حكم به الشرع حكم به العقل. والمراد بحكم العقل في القضيتين أصلاً وعكساً جزمه بالشيء بعد الإحاطة بخصوصياته وليس المراد به البعث والزجر المولوي لتقومهما بالثواب والعقاب، وهما مختصان بالشارع فقط وليسا من شأن العقل في شيء أبداً.

كما أن المراد بالعقل ليس العقول الجزئية التي تكون مناط التكليف، ولا العقل الكلي ـ الذي أثبته الحكماء بأنه أول ما أفيض من المبدأ، ويظهر من جملة من الأخبار التي جمعها الكليني (قده) في باب العقل والجهل من كتابه الشريف، كقولهم (ع): «العقل أول خلق من الروحانيين عن يمين العرش». لأن درك أحكامه وشؤونه يختص بمن خلقه أو من علمه، بل المراد حكم العقلاء الذي تطابقت عليه آراؤهم، كحسن الإحسان وقبح الظلم، ولزوم شكر المنعم ونحو ذلك مما لم يتخلف فيه عاقل، كما لا يحتمل الخلاف فيه من عاقل إلى الأبد.

فالمعنى حينئذٍ: إن ما تطابقت آراء العقلاء كافة على حسنه، فالشارع بعث إليه في الجملة، وما تطابقت آراؤهم على قبحه زجر عنه كذلك.

والظاهر أن هذا المعنى من البديهيات التي لا ينبغي الارتياب فيهامن أحد بل

من أهم مقاصد الشرائع الإلهية دعوة النـاس إلى فطرتهم السليمـة ومرتكزاتهم العقلائية الصحيحة المتفقة عند جميعهم، وإثارة دفائن عقولهم، كما صرح به علي (عليه السلام).

وتنحصر كبريات مورد الملازمة بالمعنى الذي قلناه في الأمور الثـلاثة وإن كانت صغرياتها غير محصورة.

إن قلت: إن الملازمة ولو بالمعنى الذي ذكر مبنية على التحسين والتقبيح العقليين، وقد أنكرهما الأشاعرة. أما في فعله تعالى فلعموم مثل قولـه تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ ، ولأنه مالك وللمالك أن يفعل في ملكه ما شاء وأراد. فلو عاقب المطيع وأثاب العاصي لم يرتكب قبيحاً. وأما في أفعال العباد فلكونها غير اختيارية، والحسن والقبح من شؤون الأفعال الاختيارية.

قلت: أما عدم الحسن والقبح في أفعال العباد وعدم اختياريتها فمخالف للوجدان، وقد مر في بحث اتحاد الطلب والإرادة بعض ما يتعلق به.

وأما عدم القبح في أفعالـه تعالى فهـو مسلم عند الكـل ودلت عليه الأدلـة العقلية المضبوطة في الكتب الحكمية والكلامية من عدم صدور القبح منه تعالى، بل عدم صحة تجويزه عليه جلّ وعلا.

وأما عدم اتصاف أفعاله بالحسـن، وأن له تعالى أن يرجح المـرجوح على الراجح، فهو أيضاً باطل بإجماع الأنبياء والمعصومين (ع) بل الموحدين كافة بل العقلاء، إذ لا يرضى عاقل أن ينسب إلى الحكيم المطلق ما لا يكون حسناً ويكون لغواً، والمراد بقوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشاء﴾ أي على حسب المصالح الواقعية التي تعجـز العقول عن دركها، وللمالك أن يفعل في ملكه ما يشاء إذا لم يكن سفهاً وعبثاً وإلا فالعقلاء يلومونه مطلقاً.

إن قلت: تصـح الملازمة بالمعنى الذي قلت، ولكن الأخبار الدالة على أنه لا بد من الرجوع إلى الحجة تبطل هذه الملازمة.

قلت ـ أولاً : إن المراد بها أعم من الحجة الظاهرية والباطنية .

وثانياً : المفروض تحقق التقرير من الحجة الظاهرية وإلاّ لردع عنها بالخصوص في مثل هذا الأمر العقلائي العام البلوى الثابت في كل عصر وزمان .

إن قلت : نعم ولكن حكم الشرع في مورد حكم العقل يكون باطلاً، لأنه لإيجاد الداعي وهو حاصل من حكم العقل فلا احتياج إليه .

قلت : الاحتياج إليه لتأكيد الداعي وإتمام الحجة و وتصحيح الثواب والعقاب، فيصح أن يكون حكم الشارع في موارد حكم العقل مولوياً لا إرشادياً .

ثم إنه يمكن أن يجعل النزاع في الملازمة لفظياً، فمن قال بها أي بالمعنى الذي قلناه، ومن قال بعدمها أي في حكم العقل الجزئي الذي لا يحيط بشيء ولا يصدقه سائر العقلاء، هذا في أصل القضية .

وأما عكسها ـ وهو أن كل ما حكم به الشرع حكم به العقل ـ فان أريد به أن كل ما حكم به الشرع حكم العقلاء به كافة من حيث عقلهم على نحو الجملة والإجمال وأن حكم الشرع يكون عن مصلحة أو مفسدة تقتضيه فهو حق لا ريب فيه. وإن أريد به أن في كل مورد من موارد حكم الشرع يحكم العقل به أيضاً بالخصوص مثله، فهو ممنوع لعدم إحاطة العقول بمثل ذلك إلا من طريق الوحي والإلهام، وهما مختصان بخاصة أولياء الله الذين لم تحجب العوائق والعلائق ذواتهم القدسية ونفوسهم النورية عن وصول الإفاضات الغيبية عليهم .

ويمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً أيضاً، فمن أثبت الملازمة أي بين حكم العقل بنحو الجملة والإجمال وحكم الشرع، ومن نفاها أي بينهما بنحو التفصيل .

وما اشتهر من أن الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية، فإن أريد منه ما ذكرناه فهو حق، وإلا فإثبات كليته يحتاج إلى دليل وهو مفقود، ويحتمل

أن يكون المراد به معنى آخر لا ربط له بالمقام أصلاً. وهو أن العبادات الواجبة شرعاً توجب استعداد النفس لإفاضة المعارف الإلهية عليها التي هي الواجبات العقلية، ويشير إليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾.

الأمر السابع: العلم الاجمالي وبعض ما يتعلق به

المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي في المقام: إنه علة تامة للتنجز ، أو أنه مقتض له فقط، وعلى الأخير هل يكون المانع عن الاقتضاء موجوداً أو لا؟ فنقول:

لا فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي في نفس العلم من حيث هو علم، بل ولا في متعلقه من حيث هو طرف إضافة العلم بالذات، وإنما الفرق بينهما في المعلوم بالعرض المتحقق في الخارج من جهة سراية الجهل إليهْ في العلم الإجمالي دون التفصيلي، فيكون محل البحث هو أن هذا الجهل الساري إلى الأطراف هل يصلح للمانعية أو لا؟ فعلى الأول يبقى العلم الإجمالي على مجرد الاقتضاء فقط مطلقاً، وعلى الثاني يكون علة تامة للتنجز؛ كالتفصيلي كذلك من غير فرق بينهما أبداً.

والحق هو الأخير، إذ المناط كله في كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجز ليس إلا أن مخالفته عدم مبالاة بإلزام المولى وهتك بالنسبة إليه، وأما تحقق المعصية الحقيقية، فهو شيء قد يكون وقد لا يكون إذ لا يجب أن يكون كل علم تفصيلي مطابقاً للواقع، ولا ريب في تحقق هذا المناط في المخالفة لبعض أطراف العلم الإجمالي أيضاً.

إن قلت: نعم ولكن بينهما فرقاً شدة وضعفاً، ومن الممكن اختصاص العلية بالمرتبة الشديدة، فتختص بالعلم التفصيلي حينئذٍ.

قلت: هتك المولى وعدم المبالاة بإلزاماته والتهاون بالنسبة إليها

والاستخفاف بها قبيح بجميع المراتب لا سيما بالنسبة إلى الله جلّ شأنه، فيشترط في جواز الارتكاب إحراز الترخيص، وهو إما عقلي أو شرعي.

والأول منحصر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا ريب في عدم انطباقها على مورد العلم لتمامية البيان ووصوله من طرف المولى وعدم خلل فيه من جهته وتردد الأطراف خارج عما هو وظيفته مع أن ارتكاب بعض الأطراف تساهل وتسامح في الدين وعدم مبالاة بإلزامات المولى وهو نحو هتك بالنسبة إليه وليس للعقل والعقلاء تجويز ذلك أبداً.

والثاني عبارة عن العمومات المثبتة للأحكام الظاهرية، مثل «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي» و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» و«كل شيء حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه».

ويرد على مثل هذه العمومات أولاً: إن الشك في شمولها لمورد العلم الإجمالي كاف في عدم الشمول، لما مر من عدم صحة التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقية.

وثانياً: إن ارتكاب بعض الأطراف مع العلم بكونه طرفاً للنهي الإلزامي، أو ترك بعض أطرافه مع العلم بكونه طرفاً للأمر الإلزامي عدم مبالاة بشأن المولى لدى المتشرعة، بل العقلاء، ولا ريب في قبح ذلك في الجملة، وليس للشارع الحكيم أن يأذن في ذلك.

وبالجملة: إن المحتملات في مثل هذه الأخبار ثلاثة ـ الأول: أن الشارع رفع اليد عن الحكم الواقعي في موارد العلم الإجمالي رأساً، وهو خلف الفرض.

الثاني: أنه أذن في الترخيص في جميع الأطراف وهو ترخيص في المعصية قبيح بالنسبة إليه.

الثالث : أنه رخص في بعض الأطراف دون بعض وهو ترخيص في عدم المبالاة في الدين وإذن في التجري في الجملة، وهو أيضاً قبيح للشارع مع اهتمامه بأحكامه والمحافظة عليها مهما أمكنه ذلك.

نعم لو ثبت رفعه للحكم في مورد العلم الإجمالي أو جعله بعض الأطراف بدلاً عن الحكم الواقعي أو ثبت التخيير شرعاً أو عقلاً لجاز ارتكاب الكل في الأول وأحد الأطراف في البقية.

ولكن الجميع باطل.

أما الأول فلما مر من أنه خلف الفرض، ولا دليل على جعل البدل أو التخيير الشرعي، كما لا وجه للتخيير العقلي لأنه إنما يتحقق في ما إذا كان المناط في الطرفين أو الأطراف واحداً، وليس كذلك في المقام.

وثالثاً : إنه مناف لقاعدة المقدمية المرتكزة في الأذهان، وما أحسن قول صاحب الجواهر (قده) حيث قال: «إنا لم نسمع أحداً تأمل في هذه القاعدة من أصحابنا، بل يقررونها ويذكرون الأخبار الخاصة حيث تكون مؤيدة لها وإن وقع لهم كلام في كيفية تقريرها، ولكنهم مشتركون في الإضراب عن هذه العمومات في الطهارة والحل والحرمة، بل عن بعضهم الالتجاء إلى أخبار القرعة دونها مع كونها بمرأى منهم ومسمع. . .» راجع كلامه عند قول المحقق : (ولو اشتبه الإناءان).

وقد طبق الإمام (ع) هذه الأخبار على الشبهة غير المحصورة، فيعلم من ذلك عدم انطباقها على المحصورة فراجع وتأمل.

ورابعاً : إن المحتملات في قوله (ع) : «أنه حرام بعينه» ثلاثة ـ الأول: إرجاع الضمير إلى نفس الحرام من حيث هو حرام، فكأنه قال (ع): «كل شيء حلال حتى تعلم عين الحرمة»، ولا ريب في العلم بالحرمة في مورد العلم الإجمالي، بل لا تجري هذه العمومات والإطلاقات بناءً على هذا الاحتمال في

أطراف الشبهة غير المحصورة أيضاً، ويظهر من بعض الأخبار أن الإمام (ع) أجراها في الشبهة غير المحصورة، فيعلم منه سقوط هذا الاحتمال فيها فقط.

الثاني : أن يرجع الضمير في «بعينه» ـ إلى أن ما هو مورد ابتلاء المكلف حلال حتى يعلم الحرام بعين ما يكون مورد الابتلاء، ولا ريب في تحققه أيضاً في مورد العلم الإجمالي، لفرض أن الأطراف مورد الابتلاء.

الثالث : أن يكون المراد بالعين الشخص الموجود في الخارج من حيث كونه قابلاً للإشارة الحسية، وبهذا المعنى لا يصح انطباقه على أطراف المعلوم بالإجمال، لفرض عدم إمكان الإشارة الحسية إلى شخص الحرام فيها، ولكن تعين هذا الاحتمال من بين المحتملات بلا معين.

والظاهر هو الثاني ، وإلا لقال (ع): (شخص الحرام) لأن التشخص ينافي التردد بخلاف العينية فإنها تشمل كل ما تحقق في الخارج ويكون مورد ابتلاء المكلف، فإن التحقق الخارجي لا ينافي التردد عند المكلف مع أنه يوهن هذا الاحتمال أن تشخيص الموضوع خارجاً ليس من وظيفة الشارع حتى يلزم عليه بيانه. وعلى فرض كون المراد به المعنى الثالث، فقد مر قبح ترخيص الشارع فيه.

وخلاصة القول : إن الجهل الذي هو مورد تشريع الأحكام الظاهرية مطلقاً ليس مطلق الجهل، بل خصوص الجهل الذي ليس مورداً لاحتمال تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي وما كان كذلك فهو خارج عنه تخصصاً وكذا الشك الذي يكون مورداً للأصول العملية مطلقاً إنما هو الشك الثابت المستقر الذي لا يكون مورداً لاحتمال تكليف فعلي منجز بالاحتمال العقلائي وإلا فهوخارج عنه تخصصاً، وهذا هوالقول الأسد الأخصر الذي لا بد من، وسيأتي في مقدمات الانسداد عند بطلان الرجوع الى الأصول ما ينفع المقام.

شرائط تنجز العلم الإجمالي :

وهي شرائط عقلائية حاصلة من مرتكزاتهم التي هي المدار في تنجز التكاليف مطلقاً في ما لم يرد فيه تحديد شرعي .

الأول : أن يحدث بالعلم الإجمالي تكليف فعلي غير مسبوق بالوجود على كل تقدير، بأن يكون كل طرف من أطرافه من حيث الطرفية للعلم الإجمالي مورداً للتكليف المعلوم في البين، وبصحة انطباقه عليه حدث تكليف مسبوق بالعدم، فلو كان بعض أطرافه المعين محكوماً بحكم تفصيلي، مثل حكم المعلوم بالإجمال فحدث العلم الإجمالي بعد ذلك لا أثر لمثل هذا العلم الإجمالي في التنجز، كما إذا كان هناك إناءان أحدهما المعين نجس ثم وقعت قطرة بول لا يدري أنها وقعت في أيهما فلا يحدث بالنسبة إلى الإناء المعلوم النجاسة تكليف زائد، ويكون الشك في نجاسة الإناء المعلوم النجاسة تكليف بالنسبة إليه من الشك البدوي، فيرجع فيه إلى البراءة ، كما في جميع موارد الشكوك البدوية، فإن تنجز التكليف سابقاً في الطرف المعلوم بالتفصيل بجعل الطرف الآخر من الشك البدوي المحض، بلا فرق في ذلك بين كون العلم الإجمالي علة تامة للتنجز أو مقتضياً لسقوط العلية وعدم تمامية الاقتضاء مع فقد الشرط فيشمله دليل البراءة العقلية والنقلية .

ثم إن العلم التفصيلي بالتكليف تارة: يكون سابقاً على حدوث العلم الإجمالي . وأخرى: يكون متأخراً عنه . وثالثة : يكونان متقارنين . وكذا المعلوم بذلك العلم التفصيلي، قد يكون متقدماً على المعلوم بالعلم الإجمالي، وقد يكون متأخراً عنه، وقد يكونان متقارنين .

والمحصل من ضرب الثلاثة في مثلها يصير تسعة، يكون العلم الإجمالي منجزاً في ثلاثة منها، وهي : ما إذا تقدم المعلوم بالإجمال وعلمه على المعلوم التفصيلي وعلمه، وما إذا تقدم المعلوم بالإجمال فقط على العلم التفصيلي

ومعلومه وتأخر نفس العلم الإجمالي عنه، وما إذا تقدم المعلوم بالإجمال مع تقارن العلمين، ولا تنجز له في ستة منها وهي :

١ ـ تقدم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي مع تقارن العلمين.

٢ ـ تقدم العلم والمعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي.

٣ ـ تقدم المعلوم التفصيلي على المعلوم الإجمالي فقط.

٤ ـ تقارن المعلومين مع تقدم العلم التفصيلي.

٥ ـ تقارن المعلومين مع العلم الإجمالي.

٦ ـ تقارن المعلومين مع تقارن العلمين، وأمثلة الكل واضحة بعد التأمل. وفي جميع هذه الصور الست يكون غير المعلوم بالتفصيل من مجاري البراءة لكونه من الشبهات البدوية.

ثم إن الأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي تارة: تكون مثبتة للتكليف. وأخرى: تكون الجميع نافية. وثالثة تكون بعضها مثبتة وبعضها نافية. ولا ريب في تنجز العلم في الأولين. وأما الأخير فلا يبعد سقوطه عن التنجز، كما إذا علم إجمالاً بأنه إما زاد في صلاته ركوعاً أونقص سجدة واحدة، فتجري إصالة عدم زيادةالركوع، وعدم الإتيان بالسجدة فتصح صلاته ويجب عليه قضاء سجدة واحدة.

الثاني : من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن يصلح للداعوية والبعث نحو التكليف في عرف العقلاء، ومع عدم صلاحيته لذلك لا تنجز له، إذ لا معنى للمنجزية عندهم إلا الصلوح لذلك، وهذا مما يختلف اختلافاً فاحشاً بحسب الموارد والأشخاص، فقد يكون مورد واحد صالحاً للداعوية لبعض وغير صالح لها لآخر في محل واحد وزمان واحد. ويترتب على هذا الشرط خروج موارد ثلاثة عن تنجز العلم الإجمالي.

منها : ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء، وبيانه أن للقدرة مراتب ثلاث: الأولى القدرة العقلية المحضة، بمعنى إمكان المقدور بالنسبة إلى القادر بالإمكان الذاتي، ولا ريب في عدم كون هذه المرتبةمنها شرطاً في التكاليف الشرعية، لكون جميعها مبنية على القدرةالعرفية السمحة السهلة.

الثانية : القدرة العرفية العقلائية التي هي أخص من الأولى، ويدخل فيها القدرة الشرعية أيضاً.

الثالثة : قدرة خاصةهي أخص منهما، وهي كون المقدور مورد عمل القادر عرفاً مع وجود المقتضى وفقد المانع بحيث تكون القدرة بالنسبة إلى تمام الأطراف على حد سواء من حيث وجود المقتضى وفقد المانع، فلو كان في أحد الأطراف مانع عن إعمال القدرة فهو خارج عن محل الابتلاء فلا تنجز للعلم الإجمالي المتعلق به وبغيره.

والمانع إما عقلي، كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة هذا الإناء الموجود، أو ما صار معدوماً، فلا أثر لهذا العلم الإجمالي أبداً.

أو شرعي، كما إذا كان هناك إناءان أحدهما للغير والآخر للمكلف نفسه وعلم بنجاسة أحدهما وحيث أنه لا يجوزله التصرف في إناء الآخر فهو خارج عن مورد ابتلائه، فليس هذا العلم الإجمالي منجزاً أيضاً لمانع شرعي.

أو عرفي، كما إذا علم إجمالاً بنجاسة إنائه أو إناء جاره الذي ليس بينهما تردد، فإن العرف بمرتكزاتهم لا يرون مثل هذا العلم منجزاً، إذ المفروض أنه ليس إناء الجار مورد الحاجة والعمل عرفاً.

أو عادي شخصي، كما إذا كان شخص لا يشرب الدخان مثلاً مطلقاً، ثم علم إجمالاً بأن الدكان الذي يشتري منه حوائجه إما دهنه مغصوب أو سجايره مثلاً، فيصح له شراء الدهن، لخروج طرف العلم الإجمالي بالنسبة إلى هذا الشخص عن مورد الابتلاء، فلا تنجز له ولهذا القسم أمثلة كثيرة، كما لا يخفى.

ثم الظاهر أن الإبتلاء وعدمه من الوجدانيات لمن يلتفت إليه في الجملة ، فلا وجه للشك فيه ، ومع ذلك لو شك ، فسيأتي حكمه في مباحث الاشتغال إن شاء الله تعالى .

ويترتب على ذلك ثمرات :

أولها : أنه لو اعتقد عدم كون بعض الأطراف مورد الابتلاء فارتكب بعضها وبان الخلاف فالظاهر تنجزالعلم بالنسبة إلى ما بقي لكشف ظهور الخلاف عن كونه منجزاً حين حدوثه غاية الأمر أنه كان معذوراً في الارتكاب إن لم يكن عن تقصير، والابتلاء من الشرائط الواقعية لا الإحرازية.

ثانيها: لو كانت الأطراف مورد الابتلاء وأثر العلم الإجمالي أثره فخرج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء لا يضر ذلك بتنجز العلم الإجمالي وبقاء أثره في ما بقي تحت الابتلاء، للأصل.

ثالثها : لو علم إجمالاً بغصبية إناء مردد بين الإناءين ونجاسة إناء مردد بين إناءين أحدهما المعين ما كان طرفاً للغصبية أيضاً، فإن كان المجمع خارجاً عن مورد الابتلاء، فلا أثر للعلمين الإجماليين، وإن كان الطرف المختص بكل واحد من العلمين خارجاً عنه لا أثر له بالخصوص، وهذا مبني إما على عروض العلمين الإجماليين دفعة واحدة معاً، أو مترتباً. ولكن بناءً على أن مجرد وجوب الاجتناب - ولو مقدمة في أحد الأطراف - لا يوجب سقوط العلم الإجمالي اللاحق عن التنجز، وإلا فلا أثر للعلم الإجمالي اللاحق.

ومنها : موارد دوران الأمر بين المحذورين مع وحدة القضيةمن كل جهةزماناً ومكاناً، ومن سائر الجهات، كما إذا علم إما بوجوب الحركة عليه في الآن الخاص أو بوجوب السكون فيه بعينه، ومثل هذا العلم الإجمالي لا يصلح للداعوية، فإنه لا يقدر المكلف على الجمع بينهما ولا يخلو تكويناً عن أحدهما فلا يقدر على الموافقة القطعية ولا على المخالفة كذلك، وما كان هكذا لا يصلح للداعوية.

ثم إنه يعتبر في دوران الأمر بين المحذورين الذي لا يصلح العلم للداعوية فيه أمور ثلاثة:

الأول: كونهما توصّليين، إذ لو كانا ـ أو أحدهما المعين ـ تعبدياً يمكن المخالفة القطعية بترك قصد التعبد فيهما أو في المعين منهما.

الثاني: وحدة القضية من كل جهة، إذ مع التعدد يمكن المخالفة القطعية، كما إذا علم إما بوجوب القيام عليه في ساعة خاصة أو بوجوب القعود عليه فيها، فإنه لو قام في نصف ساعة وقعد في نصفها تحققت المخالفة القطعية.

الثالث: عدم وجوب الالتزام بالأحكام الواقعية على ما هي عليها إذ لو وجب ذلك ولم يلتزم تحققت المخالفة القطعية بالنسبة إلى وجوب الالتزام، ويأتي ماله نفع في المقام في محله إن شاء الله تعالى.

ومنها: الشبهة غير المحصورة التي هي أيضاً من مصاديق خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء إذ لا موضوعية لعدم الحصر من حيث هو، بل لا بد من انطباق عنوان عدم الابتلاء أو الحرج أو نحو ذلك عليها حتى يسقط العلم عن التنجز، ولعل تعبيرهم بغير المحصورة لأجل أنه ملازم غالباً لعدم الابتلاء أو للحرج فعبر به اختصاراً.

الثالث من شرائط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي بخصوصه معتبراً في التكليف، وإلا فلا موضوع لتنجز العلم الإجمالي.

الرابع من شرائط تنجزه: أن لا يكون في البين ما يدل على رفع الحكم الواقعي وتبدله في تمام أطراف العلم الإجمالي أو بعضها من اضطرار، أو إكراه، أو تقية، أوحكم الحاكم الجامع للشرائط، أوإقرار كذلك، فإنه مع وجود أحد منها يسقط الواقع ويتبدل الحكم. وبعد تحقق هذه الشرائط يتنجز العلم الإجمالي ولا اختصاص لها به، بل هي شرائط للتنجز مطلقاً، سواء كان في العلم التفصيلي أو

الإجمالي، أو سائر الحجج والأمارات. نعم الشرط الثالث لا يجري في العلم التفصيلي، كما لا يخفى.

وأما اشتراط أن تكون أطراف العلم الإجمالي معلقاً بشخص العالم لا بشخصين، فمرجعه إلى ما من شرطية الابتلاء، فلا وجه لذكره مستقلاً.

تنبيه : قد ذكر المحقق الأنصاري (قدس سره) موارد ربما يوهم فيها الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي.

منها : ما إذا حكم الحاكم بتنصيف عين تداعاها اثنان بحيث يعلم صدق أحدهما وكذب الآخر، وحينئذٍ فان اشتراها ثالث يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمام المال إليه من مالكه الواقعي مع أنهم حكموا بجواز الشراء منهما تمام المال.

ومنها : ما إذا كان لأحد درهم ولآخر درهمان وكان المجموع عند الودعي فتلف عنده درهم فحكموا بأن لصاحب الاثنين درهم ونصف ولصاحب الواحد نصف درهم فقط، وحينئذٍ فإن أخذ ثالث الدرهم المشترك بينهما يعلم تفصيلاً بعدم انتقال تمامه إليه من مالكه الواقعي.

ويمكن الجواب عنهما بأن لازم حكم الشارع بالتنصيف فيهما وثبوت ولايته لقطع التخاصم على نحو العدل والإنصاف هو تبديل الموضوع بالنسبة إلى الثالث، ولكنه يبقى بالنسبة إلى المحكوم له على ما هو عيه لو كان كاذباً، ومع تبدل الموضوع بالنسبة إلى الثالث ينتقل جميع المال من المالك الشرعي إليه، ولا محذور فيه حينئذٍ.

الأمر الثامن: الامتثال الاجمالي

لا ريب في صحة الامتثال الإجمالي مع عدم التمكن من التفصيلي منه، كما ارتكز في أذهان العقلاء. وأما مع التمكن فنسب إلى المشهور بين القدماء عدم جوازه لأنه مناف للجزم بالنية. ويرد : بأنه لم يدل دليل من عقل أو نقل على اعتبار

الجزم في النية فمقتضى الأصل عدمه، كما ثبت في محله.

ولأنه خلاف المتعارف. ويرد: بأنه ليس كل ما هوخلاف المتعارف خلاف المشروع.

ولأنه لعب وعبث بأمر المولى. ويرد: بأن اللعب والعبث قصدي اختياري. والمفروض عدمه، وعلى فرض أن يكونا قهريين انطباقيين فلا يحكم العقلاء بانطباقه على كل تكرار. نعم لو انطبقا عليه لكان لغواً، بل قد يكون قبيحاً، كما إذا كان موجباً للوسواس أو جهة أخرى مما يقبحه الناس. مع ما هو المتسالم بين الكل أن العلم مطلقاً طريق إلى إتيان الواقع، وأن المناط كله إتيانه بأي وجه اتفق، ولذا تصح عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد. فالحق جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيلي منه ولو استلزم التكرار.

ثم إنه لا فرق في ما مر مما يتعلق بالعلم الإجمالي بين أن يكون المعلوم عنواناً واحداً، كما إذا علم بنجاسة أحد الإناءين. أومردداً بين عنوانين، كما إذا علم إجمالاً إما بنجاسة أحد الإناءين أو بغصبيته، فيتنجز العلم مطلقاًفي كليهما. نعم لونسي وتوضأ بأحدهما يصح وضوءه، لصحته من المغصوب مع النسيان، وتكون النجاسة حينئذٍ من الشبهة اليدوية، فتجري فيها قاعدة الطهارة، بخلاف القسم الأول فيبطل الوضوء منه حتى مع النسيان، لأن طهارة الطهور شرط واقعي.

المقصد الثاني

ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف

وفيه مباحث

تمهيد

للاطمئنان مراتب متفاوتة شدة وضعفاً، وأعلى مراتبه القطع الذي مضى بعض القول فيه. وأما سائر مراتبه ـ شخصياً كان أو نوعياً ـ فلا ريب في اقتضاء الاعتبار وصحة الاعتذار فيه لدى العقلاء كافة، فلو لم يرد ردع شرعي كفى ذلك في اعتباره وصحة الاعتذار به، لأنه من أهم الأمور النظامية العقلائية ويكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع فقط ولا نحتاج الى التقرير، فاللازم في المقام هو البحث عن أنه هل ورد ردع من الشارع عن الاعتماد عليها أو لا؟ ولا نحتاج إلى تكلف الاستدلال على الاعتبار وصحة الاعتذار، لأنهما من المرتكزات العقلائية بعد عدم ثبوت الردع، كما لا يخفى. إلّا أن متابعة المشهور أولى، فنقول:

البحث في غير العلم من جهات. فتارة: يبحث عن إمكان التعبد به. وأخرى: عن تأسيس الأصل في الاعتبار وعدمه. وثالثة: عن الأمارات الخاصة. ورابعة: عن مطلق الظن.

كما أن وجه الاعتبار يمكن أن يكون جعل الحجية، أو جعل وجوب العمل على طبق ما اعتبر، أو جعل المؤدي منزلة الواقع، أو جعل الطريقية فقط، أو جعل تتميم الكشف ـ إن قيل إنه في مقابل ما ذكر ـ وبين كل واحد منها والباقي ملازمة عرفية وإن اختلفت العبارات أو تعددت المفاهيم، كما لا يخفى.

ثم إن إصالة عدم الحجية في ما هو معتبر من جهة الكشف لا يصح جريانها بالنسبة إلى مرتبة الاقتضاء، لفرض اقتضاء الحجية فيها بوجدان كل عاقل، وإنما تصح بالنسبة إلى التقرير لو اعتبرنا تقرير الاقتضاء في الحجية، وبالنسبة إلى الانتساب إلى الشارع أو اكتفينا بعدم ثبوت الردع فلا يصح الانتساب إليه قبل استقرارعدم الردع، ومع استقراره لا جعل ولا مجعول في البين رأساً حتى نحتاج

إلى إبداء هذه الاحتمالات والأقوال لابتناء جميعها على أن ما ثبت من الشارع إنما هو أمر وجودي، والمفروض كفاية الأمر العدمي وهو عدم ثبوت الردع، فهذه التطويلات من التطويل بلا طائل تحتها، وفرض في فرض، إلّا أنه لا بد من سلوك ما سلكه القوم، فنقول على طريق الشكل الأول البديهي الإنتاج: الظنون مطلقاً فيها جهة الكشف. وكل ما كان فيه جهة الكشف يكون فيه اقتضاء الحجية، فالظنون مطلقاً فيها اقتضاء الحجية. ثم نقول: الظنون فيها اقتضاء الحجية، وكل ما فيه اقتضاء الحجية تتم حجيته مع عدم ثبوت الردع، فالظنون مطلقاً تتم حجيتهامع عدم ثبوت الردع، وسنثبت عدم ثبوت الردع إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: امكان التعبد بغير العلم

وهو مما يعترف به ذوو الفطرة السليمة والعقول المستقيمة، والشبهات الواردة من قبيل الشبهة في مقابل البديهة، كما هو معلوم لذوي البصيرة. وليس المراد به الإمكان الذاتي، إذ ليس البحث عنه من شأن الأصولي، وإنما هو من مباحث فن الحكمة، مع أنه لم يدع أحد أن التعبد بغير العلم عين اجتماع المثلين أو الضدين حتى يكون ممتنعاً ذاتياً في مقابل الإمكان الذاتي.

كما أنه ليس المراد به الإمكان الاحتمالي أيضاً، لأنه بمعنى احتمال إمكان الشيء في مقابل احتمال امتناعه ووجوبه فيجتمع مع الامتناع الذاتي أيضاً.

بل المراد الإمكان الوقوعي، أي ما لا يلزم من وقوعه في الخارج محذور عقلي، كما يقال: المعراج والمعاد الجسمانيان ممكنان، وحينئذٍ فيكون نفس الوقوع في الخارج من أقوى أدلة وقوعه وإثباته من دون احتياج إلى التماس دليل آخر، وتكفي السيرة المستمرة العقلائية قديماً وحديثاً في الأمور المعاشية والمعادية على ذلك، ولا نحتاج إلى التمسك بأن الأصل في الأشياء هو الإمكان، لأنه لا أصل له أصلاً إن كان المراد به الإمكان الذاتي أو الوقوعي.

نعم احتمال الإمكان جار في كل شيء، ولكنه من مجرد الاحتمال العقلي ولا ينفع لشيء أبداً، وهذا معنى ما اشتهر أن: «كل ما قرع سمعك فذره في بقعة الإمكان ما لم يردك عنه قائم البرهان» يعني: أن كل ما سمعت من الغرائب والعجائب لا تبادر إلى الحكم بامتناعه، بل احتمل إمكانه أيضاً في مقابل احتمال امتناعه واحتمال وقوعه خارجاً.

ثم إنه قد استدل على امتناعه الوقوعي، أي أن التعبد بغير العلم مستلزم للمحذور بأمور، وبعضها من الشبهات المشهورة في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي:

الأول: إنه لو جاز ذلك في الإخبار عن المعصوم لجاز في الإخبار عن الله تعالى أيضاً، والتالي باطل فالمقدم مثله.

ويرد: بوضوح بطلان القياس، لأن الإخبار عنه تعالى لا يصح عادة إلا بالنسبة إلى النفوس القدسية المتحلية بالنبوة، والإخبار عن المعصوم يصح بالنسبة إلى كل عامي. نعم يعتبر في قبوله أن يكون ثقة، فلا ريب في بطلان القياس.

الثاني: إنه نقض للغرض، لأن الغرض من جعل التكاليف الواقعية كونها داعياً للامتثال وباعثاً لإتيانها، والتعبد بغير العلم ليس بدائم الإصابة، بل قد يخطىء، وحينئذٍ يحصل نقص الغرض.

ويرد ـ أولاً: بأن العلم أيضاً ليس بدائم الإصابة، فكل ما يقال في العلم يقال في غيره أيضاً.

وثانياً: إن المناط كله في داعوية الامتثال الداعوية على نحو الاقتضاء والشأنية، لا الإصابة الفعلية من كل جهة، كما هو الشأن في داعوية العلم فضلاً عن غيره من الطرق غير العلمية وإلا لوجب على الشارع إيجاب الاحتياط مطلقاً، وهو خلاف سهولة الشريعة، وخلاف الطريقة العقلانية المنزلة عليها الطرق

الشرعية بل ولا طريق إلا الطرق العقلائية التي يكفي في اعتبارهاشرعاً عدم ثبوت الردع، كما قلناه.

الثالث : تفويت المصلحة إن أدى إلى غير الوجوب وكان في الواقع واجباً، والإلقاء في المفسدة إن أدى إلى غير الحرمة وكان في الواقع حراماً.

وفيه ـ أولاً : ما مرّ من لزوم ذلك في العلم أيضاً عند المخالفة مع الواقع ، وما هو الجواب فيه يكون جواباً فـي المقام أيضاً.

وثانياً : كما أن الثواب والعقاب بالنسبـة إلى الواقعيات يدور مدار إحرازها وإطاعتها أو مخالفتها. فكذا المصالح والمفاسد أيضاً فلا مصلحة ولا مفسدة فعليَّة من كل جهة مع عدم الإحراز، وإن كانت فهي من مجرد الاقتضاء الذي لا بأس بتفويت الأولى والإلقاء في الثانية، لأن مجرد الاقتضائيات والاستعدادات المحضة لا يعتنى بها لدى العقلاء ما لم تبلـغ مرتبة الفعلية، ولا دليل على كون المصالح والمفاسد في التكاليف من قبيل لوازم الماهية غير القابلة للانفكاك عنها مطلقاً إن لم يكن على عدمه، بل لنا أن نقول:

إن المصالح والمفاسد في التكاليف ليست إلا الثـواب والعقاب بعـرضهما العريض الأعم من الدنيوي والأخروي، كما يصح أن نقول: إن ذلك كلـه من حِكَم الجعل بنحو الاقتضاء لا علة المجعول على نحو العلة التامة المنحصرة الفعلية، وهذا الاحتمال هو المتيقن وإثبات غيره يحتاج الى دليـل، وهو مفقـود كما هـو معلوم.

وثالثاً : بأن تفويت المصلحة أحياناً والإلقاء في المفسدة كذلك مع التدارك بما هو أهم وأعم لا قبح فيه، لأنه من الشر القليل المتدارك بالخير الكثير، بل يكون العكس قبيحاً، لأنه من قبيل ترك الخير الكثير للاحتراز عن الشر القليـل والعقلاء لا يقدمون عليه عند الدوران والمَصلحة الأهم الأعم في المقام هو ما يترتب على اعتبار غير العلم من التسهيل والتيسير النوعي الذي جبلت الطباع على

الحكم بحسنه، بل لزومه، والشريعة المقدسة تهتم به أيضاً كمال الاهتمام في جميع تكاليفها. وبعبارة أخرى: فوت المصلحة أو الإلقاء إما دائمي أو أغلبي أو نادر؛ والأولان قبيحان بلا إشكال، والأخير متدارك بالمصلحة، بل قد يكون تركه قبيحاً.

هذا بناءً على كون الاعتبار من الطريقية المحضة، وأما بناءً على الموضوعية والسببية، فإن كان المراد بها خلو الواقع رأساً عن الملاك والحكم بحيث كانت الأمارة موجدة للمصلحة واقعاً بعد أن لم يكن في البين مصلحة أصلاً، أو منقلبة لما في الواقع إلى.مفادها بحيث ينعدم الواقع بعد ما كانت ثابتة، فكلاهما خلاف مرتكزات العقلاء في الأمارات الدائرة بينهم، بل يستنكرونها بمقتضى فطرتهم ، فلا نحتاج في رده الى التمسك بالإجماع ، ودعوى تواتر الأخبار على الخلاف، ولا ريب أن الشارع لم يخترع طريقة مستقلة في التعبد بغير العلم في مقابل مرتكزات العقلاء. نعم اعتبر أموراً، كالتعدد والعدالة في بعض الموارد، وردع عن أمور كالقياس والاستحسان ونحوهما، وفي ما لم يثبت الردع ولم يعتبر شيء يكون المتبع هو الطريقة العقلائية، فهذا المعنى من السببية لا وجه له لدى العقلاء، بل مستنكر لديهم، مضافاً، إلى دعوى الإجماع وتواتر الأخبار على خلافهما.

وإن كان المراد بها حدوث المصلحة في موردها في طول الواقع مصلحة تفضلية تداركية للواقع مع اتفاق فوته، فلا بأس به، بل هو حسن وواقع عند العرف والعقلاء، ويقتضيه سماحة الشرع الأقدس ورأفته بأمته. وحينئذٍ فإن وافقت الأمارة مع الواقع فنعم الوفاق، وان خالفت وكان في الواقع واجباً وأدت إلى خلافه فمصلحة الواقع وإن فاتت عن المكلف لكن يتفضل الشارع عليه بما يتداركها، وإن كان في الواقع حراماً وأدت إلى خلافه فقط ظفر المكلف بالمصلحة التفضلية.

وإنما الكلام في وقوعه في المفسدة الواقعية. والحق أنه لا يقع فيها لأنها إن كانت العقاب فلا عقاب في صورة الجهل، وإن كانت شيئاً آخر غيره فلا نسلم

ثبوته في صورة الجهل أيضاً، وعلى فرض الثبوت فهي مغلوبة بالمصلحة التفضلية ولا أثر للمفسدة المغلوبة لدى العرف والعقلاء.

إن قلت: هل تحدث المفسدة في الأمارات القائمة على الحرمة بناءً على السببية الصحيحة؟

قلت: نعم ولكن مفسدة طريقية، فإن أصابت الواقع فهو المنجز، وإن أخطأت فلا مفسدة على المكلف في الواقع، ولكنه محكوم بها ظاهراً لغلبة إصابة الأمارات للواقع.

ثم إن غاية ما يمكن الالتزام به من حدوث المصلحة إنما هو في ما لم ينكشف الخلاف، وأما معه فمقتضى الارتكازات عدمه، كما لا يخفى.

وهنا احتمال آخر، وهو إسقاط الشارع للواقع خطاباً وملاكاً لمصالح شتى، كما في موارد التقية على ما احتمله جمع، وموارد الضرر والاضطرار التي يعبر عنها بالواقعية الثانوية، فاستشكلوا في إجزاء الإتيان بالواقع في هذه الموارد، فتكون موارد الاضطرار والاختيار، كالسفر والحضر بالنسبة إلى صوم شهر رمضان من تبدل الموضوع الموجب لتبدل الحكم.

ومن ذلك كله ظهر أنه لا وجه لتوهم التخيير بين مورد الأمارات والواقع بناءً على الموضوعية ووجود المصلحة فيه، لأن التخير إنما هو في ما إذا كانت المصلحة في كل واحد من الطرفين أو الأطراف واقعية دائمية، والمقام ليس كذلك، مع أنه إنما يتحقق فيما إذا كان الطرفان أو الأطراف عرضية لا طولية.

الرابع: مما استدل به على امتناع التعبد بغير العلم ـ: اجتماع المثلين إن كان مفادها مثل الواقع، والضدين إن كان ضده.

وفيه: إنه لا وجه لهذا الإشكال بناءً على جعل الطريقية المحضة، إذ لا حكم حينئذٍ في مورد الأمارات، بل هو منحصر بالواقع فقط فمع الإصابة يكون الحكم

واحداً، وهو الحكم الواقعي فلا موضوع لاجتماع المثلين، لأن موضوعه الأثنينية وهي مفقودة في البين، وكذا مع الخطأ إذ لم يجعل الحكم في مورد الأمارة بناءً على جعل الطريقية المحضة، وما يستفاد من موردها في صورة الخطأ إنما هو توهم الحكم لا حقيقته، ولا مضادة بين حقيقة شيء وتوهم الخلاف فيه مع الجهل بواقعه، كما إذا كان لون شيء أسود مثلاً وتوهم الشخص أنه أبيض، أو أخبر شخص أنه أبيض، وليس لأحد أن يتوهم أن هذه الموارد من اجتماع الضدين، هذا إذا لم يصدر حكم الضد عن المعصوم (ع). وأما إذا صدر منه (ع) فإما أن يكون لأجل التقية أو لأجل مصلحة أخرى، فلا ضدية في البين لاختلاف الموضوع ، لأن موضوع الحكم الواقعي إنما هو الواقع بما هو واقع، وموضوع ما قاله المعصوم (ع) إنما هو ملاحظة المصالح الظاهرية، وهما موضوعان متغايران فينتفي موضوع التضاد، لاشتراط التضاد المحال بوحدة الموضوع كما برهن في محله، وقد تقدم احتمال سقوط الواقع بتبدل الموضوع في هذه الموارد، فلا اثنينة في البين حتى يتحقق اجتماع ا المثلين أو الضدين، بل لا ريب في تغاير الحكم الواقعي والظاهري مطلقاً تغايراً يكفي في دفع المحذور، لأن الأول إنما هو فعل الشارع وقائم بذاته الأقدس، وهو البعث بداعي الانبعاث والزجر بداعي الانزجار وإتمام الحجة من قبل الشارع. والثاني إنما هوالتسهيل على الناس والتيسير عليهم، وهما موضوعان متغايران يكفي تغايرهما في دفع المحذور على فرض جعل الحكم في مورد الأمارات، هذا مع أن المثلين والضدين على ما عرّفا في محله: أمران وجوديان لا يجتمعان في محل واحد، والأحكام اعتباريات عقلائية وليست من الموجودات الخارجية فلا وجه لاجتماع المثلين أو الضدين بالنسبة إليها أصلاً، فتكون مثليّتها اعتبارية بضم اعتبار خاص إلى آخر فيفيد التأكيد لا محالة.

كما لا وجه لاجتماع الضدين، لأن موردهما الوجوديات لا الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها. نعم إن رجعا إلى الإرادة والكراهة يكونا من الضدين حينئذٍ. ويجاب باختلاف الجهة، كما تقدم.

إن قلت: لا إشكال في تضاد الأحكام عرفاً.

قلت : نعم ولكن بالضدية الاعتبارية التي يكفي في رفعها مجرد تعدد الجهة ولو اعتباراً.

وجملة القول : إن في الأمارات المتعارفة لدى العقلاء إن صادفت الواقع فلا يرون في ذلك محذور اجتماع المثلين، بل لا يخطر ذلك في خاطرهم أبداً، بل يستهجنون هذا الاحتمال بفطرتهم ان تحقق الفحص عن المعارض والمنافي وحصل اليأس عن الظفر بهما ثم اتفق المخالفة مع الواقع واقعاً ولم ينكشف ذلك يحكم العقلاء كافة بالمعذورية ،وسقوط الواقع عن الفعلية عند اتفاق المخالفة ولا يتوهمون بمجعول في موردها سوى الواقع، والشارع لم يخترع طريقة غير هذا، بل ترك العقلاء ومرتكزاتهم ولم يردعهم عنها. وإن انكشف الخلاف والخطأ ظاهراً، فالواقع باق على ثبوته إلا أن يدل دليل على سقوطه.

ثم إنه قد يجاب عن الإشكال الرابع بوجوه - الأول : إن المجعول في الواقعيات نفس الأحكام الواقعية وفي الأمارات نفس الحجية فيتعدد موردالجعلين فلا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين.

ويرد عليه : إن جعل الحجية إما بمعنى جعل نفسها من حيث هي ، أو بمعنى جعل العقاب، أو بمعنى جعل المؤدي. والأول لغو لكفاية اعتبارها لدى العقلاء، إلا أن يراد به الأعم من التأسيسي وعدم الردع، فيرجع إلى ما قلناه أولاً، ولا يكون وجهاً مستقلاً.

والثاني : مستلزم للدور، لأن تحقق العقاب متوقف على الحجية ولو توقفت عليه لدار، إلا أن يراد أن جعل العقاب على المخالفة عين جعل الحجية لا أن يكونا متغايرين، وهو دعوى بلا دليل.

والثالث : في مقابل جعل الحجية لا أن يكون عينها ولا يقول به أحد.

الثاني : إن الواقعيات إنشائيات محضة ومفاد الأمارات فعليات صرفة

فتختلفان بالمرتبة فينتفي موضوع شبهة جمع المثلية والضدية.

ويرد عليه : إن الإنشاء إن كان بلا داع فهو قبيح بالنسبة إلى الشارع، وإن كان بداع آخر غير الفعلية فلا يصير فعلياً وإن وافقه مفاد الأمارة. وان كان بادعي أن يصير فعلياً، فهو عين الفعلية فلا يتصور معنى معقول للإنشائية فلا يكون الحكم إلا فعلياً من طرف الشارع، وهوالجعل بداعي أن يصير فعلياً عند تحقق الشرائط وفقد الموانع في المكلف. وإن أراد بالإنشائية الفعلية من طرف الشارع، وبالفعلية: الفعليـة من طرف المكلف فله وجه، ولكنه خلاف ظاهر كلامه، فراجع.

الثـالث : إن المجعول في مـورد الأمارات جعـل في ظـرف الجهـل بالواقعيات فتتأخر رتبته عنها، فتدفع الشبهة باختلاف الرتبة.

ويرد عليه: إن مفاد الأمارات وإن كان في طرف الجهل بالواقع فيتأخر رتبة عنه لكن الواقعيات غيرمقيدة بالعلم والجهل فتعم مورد مفاد الأمارات وغيرها فيجيء المحذور حينئذٍ.

الرابع : إن المجعول في مورد الأمـارات عنوان الحكم المجعـول بداعي الطريقية المحضة إلى الواقع لا أن يكون حكماً حقيقياً في عرض الواقع بحيث يكون له موافقة ومخالفة مستقلة في مقابل الواقع.

ويرد عليه : إنه حسن ثبوتاً ولكنه لا دليل عليه إثباتاً مع إمكان دفع الإشكال بوجه أحسن آخر، كما مرّ.

ومن ذلك كله يظهر الأمر في الأصول العملية، إذ الاستصحاب ليس إلا متمم دلالة الدليل وإسراء حكم اليقين إلى ظرف الشك فلا استقلال فيه بوجه أصلاً، فمع الموافقة يكون المتيقن السابق منجزاً، ومع المخالفةوعدم انكشاف الخلاف يكون عذراً ومع انكشافه لا وجه للإجزاء أصلاً إلا أن يدل دليل تعبدي عليه.

وأما الاحتياط عقلياً كان أو شرعياً فليس إلا من آثار منجزية نفس الواقع ولا

اثنينية في البين حتى يتحقق موضوع اجتماع المثلين أو الضدين، بل ولا جعل فيه أصلاً غير الواقع المجعول ، ولو قيل بوجوب الاحتياط شرعاً فهو وجوب طريقي إلى الواقع لا أن يكون وجوباً مستقلاً في عرضه.

وأما البراءة ـ عقلية كانت أو شرعية ـ فليست إلا سقوط العقاب عن الواقع المجهول ويستلزم ذلك الترخيص والإباحة الظاهرية وهو غير جعل الحكم في عرض الواقع المجهول .

وكذا التخيير لا اثنينية فيه مع الواقع المجعول حتى يتحقق موضوع اجتماع المثلين أو الضدين، إذ ليس مفاده إلا المعذورية في ما لو كان المختار غير الواقع .

المبحث الثاني: أصالة عدم الاعتبار وعدم صحة الاعتذار

تقدم أن موردها في مقام الانتساب إلى الشرع لا مرحلة الاقتضاء، إذ لا معنى لجريان الأصل في ما فيه الاقتضاء.

واستدل على عدم الحجية، والاعتبار بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب بآية الافتراء وهي قوله تعالى: ﴿آللهُ أذِنَ لَكُم اَمْ عَلى اللهِ تَفتَرُونَ﴾ :

وفيه : إن الافتراء هو الكذب العظيم أو العجيب، ومجرد ما لم يعلم أنه صدق أو كذب ليس افتراءً، ولكن الظاهر أنه لا بد في إستناد شيء إلى الشارع من التصديق بالصدور، ومع عدمه يكون افتراءً بالنسبة إليه وحينئذٍ تتم دلالة الآية.

ومن السنة بمرفوعة محمد بن خالد عن أبي عبد الله (ع) : «القُضاة أربعة : ثَلاثةٌ في النارِ وواحدٌ في الجنَّة ـ إلى أن قال ـ وَرَجلٌ قَضى بالحق وَهو لا يَعلم فهو في النارِ، وَرَجلٌ قَضى بالحقِّ وَهُو يَعلمُ فَهو في الجنةِ».

وفيه : مضافاً إلى قصور سنده، أن التأمل في مساق الأخبار الواردة في القضاء

يدل على أنه (عليه السلام) في مقام بيان التفصيل بين قضاة الجور وقضاة العدل، فقوله (ع): «وَرَجلٌ قَضى بالحق وَهُو لاَ يَعلم ـ أي لا يعتقد الحق ـ وقوله (ع): رجل قضى بالحق وَهو يعلم ـ أي يعتقد بالحقّ» ولا ربط له بالمقام.

ولكن قصور السند منجبر بالعمل وانطباقه على قضاة الجور من باب إحدى المصاديق لا الخصوصية، فلا قصور فيه دلالة ولا سنداً.

ومن الإجماع بما عن الوحيد البهبهاني من أن حرمة العمل بما لا يعلم من البديهيات بين العوام فضلاً عن الخواص.

وفيه: أنه على فرض تحقق الإجماع به فالظاهر عدم كونه إجماعاً تعبدياً، بل هو حاصل عن مرتكزاتهم العقلائية الدائرة في ما بينهم.

ومن العقل بما ارتكز في أذهان العقلاء من أن الاحتجاج بشيء واعتباره وصحة الاعتذار به وانتسابه إلى شخص لا بد وأن يكون بحجة معتبرة؛، وأن الشك في الحجية والاعتذار يكفي في عدمها، كما أن الشك في صحة الانتساب يكفي في عدمها لدى العقلاء، فتكون إصالة عدم الحجية وإصالة عدم صحة الانتساب والاعتذار من الأصول العقلائية مطلقاً، ويكفي فيها عدم الردع من الشارع فكيف بما ورد من التقرير.

وبالجملة: إصالة عدم الحجية من الأصول المعتبرةالنظامية الدائرة عندهم في جميع علومهم بل في أمور معاشهم أيضاً، إذ لو كان بناؤهم على ترتيب الأثر على كل ما قيل أو يقال لاختل النظام، فينبغي أن يستدل بها لا عليها، ومع الإغماض عن ذلك نقول إن نفس الحجية وترتب الأثر من الأمور الحادثة فيستصحب عدمها ما لم يثبت الدليل عليها.

وما يتوهم: من أنه لا أثر للاستصحاب، لكفاية نفس الشك في الحجية في عدم ترتيب أثرها.

مخدوش: بأن ما هو المعتبر في الأصول العملية من الأثر هو إمكانه لا فعليته

من كل حيثية وجهة، ولذا يجري استصحاب اشتغال الذمة في موارد جريان قاعدة الاشتغال أيضاً. وفي المقام لو قيل بأن إصالة عدم الحجية ليست من الأصول المستقلة العقلائية فتمسك فيها بأستصحابها.

وقد يقرر الأصل في المقام بوجوه أخرى ـ الأول : إصالة إباحة العمل بغير العلم.

ويرد : بأنها إن أريد الاعتماد في تفريغ الذمة فلا وجه له لأن الشك في فراغ الذمة عما علم اشتغالها به، وإن أريد بها إباحة العمل بكل رطب ويابس وغث وسمين فهو معلوم البطلان لدى العوام فضلاً عن الأعلام.

الثاني : أن المقام من صغريات دوران الأمر بين المحذورين، لدوران الأمر في غير العلم بين وجوب العمل به وحرمته، والحكم فيه هو التخيير.

ويرد : بأن ما هو المرتكز في الأذهان من التثبت والتأمل في العمل بغير العلم إلا مع دليليدل عليه يخرج المقام عن الدوران بينهما، كما لا يخفى.

الثالث : أن المقام من موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لاحتمال تعين العمل بخصوص العلم، أو التخيير بينه وبين العمل بغيره.

ويرد : بما مر من بطلان العمل بغير العلم مطلقاً إلا مع دليل يدل عليه، فكيف يمكن أن يجعل عِدلاً للعلم ويحكم بينهما بالتخيير، مع أن مسألة دوران الأمر بين التعيين والتمييز محل خلاف وإشكال، فذهب جمع إلى التخيير، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

وينبغي التنبيه على أمور :

الأول : لا ريب في حرمة التشريع شرعاً، بل الظاهر كونه من المقبّحات العقلائية أيضاً، لكونه نحو تصرف في سلطان المولى لانتساب ما لم يعلم صدوره منه إليه وذلك نحو ظلم عليه، ويدل عليه قوله تعالى : ﴿لاَ تُقَدِّمُوا بَينَ يَدي اللهِ

وَرَسُولِهِ﴾ فإن أجلى مصاديق الآية الكريمة التشريع، فلا بد وأن تكون الإرادة التشريعية لإرادة الله عزوجل، كتبعية الإرادة التكوينية لها، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنه باليَمينِ ثمّ لقَطَعْنا مِنه ٱلْوَتينَ﴾ وغيرهما من الآيات الشريفة.

ثم إن ما يضاف إلى الشارع تارة: يعلم بصدوره منه، وأخرى: يعلم بعدم الصدور، وثالثة: لا يعلم بالصدور ولا بعدمه، وعلى كل منهاتارة: صدر منه في الواقع ما أضيف إليه، وأخرى: لم يصدر. ولا ريب في عدم تحقق التشريع في القسمين الأولين، لتقوم موضوعه بعدم حجة معتبرة في البين والعلم بالصدور حجة معتبرة، كما لا ريب في تحققه في الثالث ـ وهو ما علم بعدم الصدور ولم يصدر واقعاً أيضاً ـ بل وكذا يتحقق في الثلاثة الباقية أيضاً، لأن موضوعه عند الفقهاء (قدهم) ما إذا لم يكن الاستناد إلى الشارع عن حجة معتبرة في مقام الإثبات، كما لا يخفى على من راجع الكلمات.

والتشريع قد يتحقق بمجرد القول بأن ينسب إلى الشارع قولاً لم يقله، وقد يتحقق بالعمل أيضاً، والمحرم منه هو الإتيان بما ليس من الدين بعنوان أنه دين عن قصد جزمي بذلك، فما يؤتى به برجاء المطلوبية لدى الشارع، أو يترك برجاء المبغوضية لديه ليس من التشريع في شيء.

الثاني: الظاهر حرمة الفعل المشرع فيه، لكونه مظهر التشريع، بل لا معنى للتشريع عند العرف والعقلاء إلا ذلك، كما لا يخفى.

الثالث: لا فرق بين البدعة والتشريع شرعاً. وهما مساويان، وجلاهما أعم من أن يفعل الشخص بنفسه ما ليس في الدين بعنوان أنه دين، أو أن يتسبب لأن يفعل غيره ذلك بهذا العنوان.

الرابع: حجية شيء في الدين مساوقة لصحة انتسابها إلى الشارع، وكذا العكس، فما عن صاحب الكفاية من أن الظن الانسدادي ـ بناءً على الحكومة ـ حجة مع عدم صحة انتسابه إلى الشارع.

مردود : أولاً : بأن المراد بالحجية في المقام الأعم من التأسيس والتقرير الذي يكفي فيه عدم الردع فقط.

وثانياً : بأن البحث في المقام عن حجة تقع في طريق إثبات الحكم لا إسقاطه، والظن الانسدادي من الثاني دون الأول، فراجع وتأمل.

هذه نخبة الكلام في إصالة عدم الحجية وعدم صحة الاعتذار في ما شك في حجيته، وقد خرج عن هذا الأصل أمور :

الأمر الاول: الظواهر

قد إستقرت السيرة العقلائية على الاعتماد على الظواهر في المحاورات والمخاصمات والاحتجاجات، ويستنكرون على من تخلف عن ذلك، وهذا من أهم الأصول النظامية المحاورية بحيث يستدل به لا عليه، وقدجرت عادة الشرائع الإلهية عليه أيضاً، فبها يكون تبليغ الأحكام، وعليها يدور نظام المعاش والمعاد، ولو اختل ذلك لاختل النظامان فحق عنوان البحث أن يكون هكذا: يمتنع عادة عدم اعتبار الظواهر، فحجية الظواهر كحجية الخبر الموثوق به الذي هو من الأصول العقلائية أيضاً.

ثم إن البحث عن الظواهر تارة : صغروي، كالبحث عن موجبات الظهور ومناشئه، وهي بحسب الأفراد غير محصورة لا تضبطها ضابطة كلية.

وأخرى : كبروي، كالبحث عن حجية أصل الظاهر. ولا ريب في أنه بقسميه من مباحث الأصول بناء على ما قدمناه من أنه ما يبحث فيه عما يصح أن يقع في طريق الاعتذار بلا واسطة أو معها.

أما الكلام في القسم الثاني :

فقد نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجية ظواهر القران، واستدل عليه.

تارة : بما ورد من إختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، وهم المعصومون (ع) فلا يفهمه غيرهم.

ويرد أولاً : بأن المراد بمَن خوطب به أهل الحق ومطلق من يريد اتباعه في مقابل من يتبع الهوى ، فهذه الأخبار نظير قوله تعالى : ﴿هُدىً للمُتَّقينْ﴾.

وثانياً: أن المراد بها ما يختص بالمعصوم من القرآن، كالبطون السبعة أو السبعين التي قصرت العقول عن دركها، ولا بد فيه من تأييد إلهي، لأن القرآن كمظهر للوح المحفوظ وأم الكتاب، والكتاب المبين الذي قال الله تعالى فيه: ﴿ ولاَ رَطْبٍ ولاَ يَابِسٍ إلاَّ في كِتَابٍ مُبِينْ﴾ والإحاطة بالقرآن من حيث كونه مظهراً لأم الكتاب تختص بنفوس قدسية خاصة، وليس ذلك من شأن كل أحد وإن بلغ من العلم ما بلغ، وليس المراد به الظواهر التي يشترك في فهمها العالم والسوقي، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عليكُم الصِّيامُ كما كُتبَ على الَّذينَ من قَبْلِكُم﴾، وقوله تعالى: ﴿ومِنْ حَيْثُ خَرجْنَ فَولِّ وَجْهَكَ شَطْرَ المَسجِدِ الحَرامِ وحَيثُ ما كُنْتُمْ فولُّوا وُجُوهكُمْ شَطْرَهُ﴾.

وثالثاً : إنا نتمسك بظاهر القرآن بعد المراجعة إلى السنن المعصومية الواردة في بيانه وتفسيره، فقد أخذنا الظاهر عمن خوطب به.

ورابعاً : أنها معارضة بالآيات الكريمة الدالة على الترغيب في التدبر في القرآن والتفكر فيه، وبالأخبار الكثيرة الواردة بمضامين مختلفة في مقام التمسك بالقرآن والاحتجاج به على الخصام ومعرفة الأحكام منه وعرض الأخبار المتعارضة عليه وغير ذلك مما يستفاد منه استفادة قطعية أن حجية ظواهره كانت مسلّمة لدى الشرع الأقدس.

وأخرى : بأن العلم الإجمالي بورود مخصصات ومقيدات عليه يمنع عن التمسك بظاهره.

ويرد : بأن من شرط التمسك بالظاهر هو الفحص واليأس عن الظفر بمايخالفه

فينحل العلم الإجمالي قهراً بهذا التفحص التام ويصير من الشك البدوي بلا كلام.

وثالثة : بأنه من التفسير بالرأي المنهي عنه.

ويرد: بأن الأخذ بالظاهر ليس من التفسير، وعلى فرض كونه منه فمن شرط الأخذ به عندنا هو الرجوع إلى السنن المعصومية واستفادة تفسيره منها فلا يكون من التفسير بالرأي حينئذ قطعاً.

ورابعة: بأنه من المتشابه، وقد نهي عن اتباعه كتاباً، مثل قوله تعالى: **﴿هُوَ الّذي أنْزلَ عَلَيْكَ الكِتَابَ مِنه آياتٌ مُحكَمَاتٌ هُنَّ أُمّ الكِتاب وأُخَرَ مُتَشَابهَاتٌ فَأَمّا الّذينَ في قُلُوبِهم زَيغٌ فَيَتَّبعونَ مَا تَشابهَ مِنْهُ﴾**. وسنة ذكرناها في التفسير.

ويرد : بأن النص والظاهر والأظهر والمتشابه من الأمور العرفية المتعارفة ولا يطلق أحدها على الآخر لا عرفاً ولا لغة ولا شرعاً، وقد مرّ أن حجية ظواهره كانت مسلمة لدى الشرع في جميع الطبقات، فراجع وتأمل. مع أنه لم يبق متشابه في القرآن بعدما ورد من الشرع في بيان متشابهات القرآن.

ويمكن أن يحمل كلامهم على عدم حجية ظواهر القرآن قبل الفحص عن المعارض والمنافي واليأس عن الظفر به، فلا نزاع في البين حينئذ لاتفاق الكل عليه.

لابد من ذكر أمور:

الاول : النص والظاهر والأظهر ، كالفصاحة والبلاغة من أوصاف اللفظ، فكل ما تحقق الظهور يتبع لدى العقلاء مطلقاً، بلا فرق بين المخاطب ومن قصد إفهامه وغيرهما، كما أنه كل ما تحققت الفصاحة والبلاغة يمدح الكلام بذلك من غير فرق بين المخاطب وغيره.

مع أن الألفاظ الظاهرة في الأحكام الكلية توجهت إلى جميع من يمكن أن ينطبق عليه الحكم ويكون الجميع مقصوداً بالإفهام والموجود حين الخطاب

مرآة إلى الجميع لا أن يكون ملحوظاً على نحو الموضوعية، هذا في الأحكام الكلية فكيف بالأحكام الأبدية في الشريعة الختمية.

واحتمال وجود قرينة في البين أو جهة اختصاص مخصوصة بخصوص قوم دون آخر.

مدفوع بالأصل العقلائي، وقد تقدم بعض القول في العام والخاص، فراجع.

الثاني: مقتضى المرتكزات العرفية أن حجية الظهور تدور مدار حصول الظن الشخصي، بل هو حجة وإن كان الظن الشخصي على خلافه. نعم لا يبعد أن يكون تحقق الاطمئنان النوعي في مورده حكمة الاعتبار لا أن يكون علة له يدور مداره وجوداً وعدماً.

الثالث: للظهور مراتب متفاوتة في المحاورات العرفية، فكل ما لا يصدق عليه المجمل يكون ظاهراً إلى أن يبلغ إلى مرتبة النصوصية وجميع تلك المراتب حجة لدى العقلاء ما دام يصدق عليها الظاهر عرفاً.

الرابع: لا ريب في أن الاختلاف في قراءة آية مثل ﴿يَطْهرنَ﴾ بالتخفيف والتشديد يوجب إجمالها وسقوط ظهورها وعدم جواز الاستدلال بها، سواء ثبت تواتر القراءات السبع أو لا ـ كما هو الحق ـ لأن المنساق منها على فرض ثبوت التواتر إنما هو مجرد جواز القراءة لا الاستدلال بها على أحكام متضادة متناقضة، وحينئذٍ فلا بد من الرجوع إلى أدلة أخرى. نعم لو كا كان الترجيح عند التعارض موافقاً للمرتكزات العقلائية وسيرتهم يصح إعمال المرجحات حينئذٍ، لأن القراءات إما أن تكون من قراءة النبي (ص) إن ثبت تواترها، أو تكون من أهل الخبرة إن لم يثبت، وتقدم في التعارض ما ينفع المقام.

أما الكلام في القسم الأول ـ وهو مناشئ الظهور ـ فهي كثيرة جداً كما مر، وهي بحسب الجزئيات لا تعد ولا تحصى ولا تضبطها ضابطة كلية. نعم من

كلياتها مقدمات الحكمة، ووقوع الأمر بعد الحظر، وقد مر ما يتعلق بهما.

ومنها : قول اللغوي، واستدل على اعتباره تارة: بالإجماع.

ويرد : بأنه ليس من الإجماع التعبدي في شيء مع تحقق الخلاف قديماً وحديثاً.

وأخرى : بالسيرة العملية مع كونه من أهل الخبرة.

ويرد : بأن المتيقن منها ما إذا حصل الوثوق والاطمئنان من قوله، ولا ريب في الاعتبار حينئذٍ إن لم يكن من باب الشهادة فيعتبر فيه العدد والعدالة.

وثالثة : بإجراء مقدمات الانسداد.

ويرد : بعدم تماميتها أصلاً، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ورابعة : بأن ما يدل على حجية خبر الواحد يدل على حجية ما يتعلق به بالملازمة من قول اللغوي والرجالي والمفسّر والهيوي ونحوهم مما له دخل في الأحكام في الجملة.

ويرد : بأن أدلة الخبر تدل على التصديق في الحس ، ولا تدل على التصديق في الحدس، وقول اللغوي ونظائره مما له دخل في الأحكام من الثاني لا الأول، هذا.

ولكن قد يحصل الاطمئنان العقلائي من كلماتهم فيصح الاعتماد عليه حينئذٍ من هذه الجهة.

والظاهر أن اعتبار أقوالهم إنما هو من جهة أهل الخبرة لا الشهادة حتى يعتبر فيه التعدد والعدالة.

ويمكن أن يجعل النزاع لفظياً، فمن أثبت اعتبار قولهم أي بشرط حصول الاطمئنان، ومن نفاه أي بشرط عدم حصوله.

ثم إنه قد شاع في المحاورات إصالة الحقيقة، وإصالة عدم القرينة، وإصالة الظهور، والظاهر كون كل واحد منها أصلاً مستقلاً في مقابل الآخر ويتمسك به في المحاورات مع الغفلة عن غيره، فلا وجه لإرجاع بعضها إلى بعض، كما عن الشيخ(قده). وكيف كان فهذه الأصول لا موضوعية لها بوجه، بل طريق لإثبات الظهور، مع أنه لا ثمرة عملية فيه، لأن المدار كله على الظهور فقط أرجع البعض إلى البعض أو لا، ويصح أن يكون كل واحد منها مما يعتمد عليه العقلاء في الاستناد الظهوري إذا كانت لظهور لفظ في معنى قرائن متعددة، فيعتمد على الجميع وإن كان البعض كافياً فيه، فالظاهر حجة ولو لم يكن من الحقيقة، وما ليس بظاهر لا اعتبار به ولو كان حقيقة.

الأمر الثاني: الاجماع

وهو إما محصل أومنقول بالخبر الواحد.

والبحث عن الثاني من فروع بحث حجية الخبر الواحد، فلا بد وأن يذكر في تنبيهاته، وأنه لا فرق فيه بين أن يكون مفاده قول المعصوم أو فعله أو تقريره، أو الإجماع القائم على شيء من ذلك.

ولعلهم أفردوه بالبحث مقدماً على بحث حجية الخبر لأجل أن الإجماع أيضاً من أدلة اعتبار الخبر في الجملة فأرادوا الإشارة إلى اعتباره إجمالاً مقدمة لذلك.

والإجماع من الأمور العرفية العقلائية في كل عصر وزمان ولا يختص بقوم دون آخر ولا بملة دون أخرى، ففي كل علم وصنعة اتفاق على أمور واختلاف في أخرى من غير اختصاص بملة الإسلام وفقهاء المسلمين.

فهو عبارة: عن اتفاق إراء من يعتبر رأيه عند العقلاء على شيء في ما يعتبر رأيهم فيه.

ولكن لا موضوعية له في الفقه بما هو إجماع في مقابل الكتاب والسنة بحيث يكون اعتباره في عرضهما، بل الظاهر أن اعتبار الإجماع لدى العقلاء أيضاً ليس لموضوعية فيه بل لأجل كشفه عن حجة وثيقة لديهم في الجملة. كما أن دليل العقل في الأحكام لا موضوعية فيه، ولا بد من إضافة إعتباره إلى الشرع ولو بنحو عدم الردع.

فمدرك الأحكام ـ كما مر ـ الكتاب المفسر بالنسة المعصومية، أو السنة المفسرة للكتاب.

وعلى أي حال: لا بد في اعتبار الإجماع من كشفه عن قول المعصوم أو فعله أو تقريره (ع)، ولهم في طريق استكشاف ذلك أقوال:

الأول: دخول شخص المعصوم (ع) في جملة المجمعين.

وفيه: إنه في الإجماعات الحاصلة بعد الغيبة الكبرى التي يدور عليها مدار الإجماعات الفقهية ممتنع عادة وإن أمكن ذاتاً. نعم لو تحقق إجماع من زمان ظهور المعصوم (ع) إلى ما بعد الغيبة الكبرى لكان له وجه.

ويمكن أن يكون من الإجماع الدخولي ولكن كلام الأعلام في المقام في غيره ولو تشرف أحد بلقائه (عليه السلام) بعد الغيبة الكبرى وأخذ حكماً منه (ع) ونقله بعنوان الإجماع فاعتبار قوله مع ما ورد من التشديد في تكذيب ذلك مشكل، وعلى فرضه فكونه من الإجماع الاصطلاحي أشكل.

نعم يمكن أن يراد بدخول شخصه دخول رأيه المبارك ولو تقريراً ولا بأس به وهو صحيح، كما إن ما دل على تكذيب مدعي الرؤية إنما هو فيما إذا ترتبت عليها المفسدة لا ما إذا كان المدعي ثقة من كل جهة ولم يكن في البين مفسدة.

الثاني: قاعدة اللطف. واللطف: عبارة عن عناية الله تعالى ولطفه بخلقه وتدبير موجبات كما لهم الذي أعده لهم في علمه الأزلي. وهو إما تكويني، أو

تشريعي، والأول إيصال الممكنات إلى الغايات المعدة لها، والثاني إيصال خصوص الإنسان إلى كماله المعنوي ببعث الرسل وإنزال الكتب وإتمام الحجة عليه والوعد والوعيد، وقد حصل ذلك منه تعالى بأكمل وجه وأتم طريق.

وقد يطلق اللطف على أنه يجب عليه تعالى تقريب العباد إلى الطاعة وتبعيدهم عن المعصية بما لاينافي الاختيار، فاذا حصل إجماع على ما لا يرتضيه الله يجب عليه تعالى صرفهم عنه، أو إلهام ما هو الواقع إليهم.

وفيه : إن الواجب على الله تعالى إنما هو اللطف بما هو المتعارف بين الناس وقد حصل ببعث الرسل وإنزال الكتب، ولا دليل على جوب شيء زائد عنه عليه تعالى لا بدليل عقلي ولا نقلي. وحينئذٍ فيكون احتمال الخطأ في إجماع المجمعين كاحتماله في فتوى فقيه يكون مرجعاً للتقليد.

الثالث : الحدس من آراء الرعايا والمرؤوسين أن آراء الرئيس معهم. وأشكل عليه: بأن له وجه إن كان باب المراجعة والمشاورة مع الرئيس مفتوحاً والرعية تشاوره وهو يراجعهم، وأما إذا كان الباب مسدوداً بالمرة وحالت بينهما أستار الغيبة، فلا وجه لهذا الحدس أصلاً ولا يعتبر لدى العرف ,العقلاء رأساً.

ويرد عليه : بأنه إذا كان باب معظم الأحكام الصادرة منهم (ع) مفتوحاً وكان ذلك في متناولنا وجرت العادة إلى الرجوع إليها في زمان الحضور والغيبة يكون ذلك من انفتاح باب المراجعة إليهم (ع) والعادة تقضي برضائهم بما اجتمع عليه علماء شيعتهم ورواة أحاديثهم.

وبالجملة : الملازمة العادية بين إجماع الإمامية ورضاء المعصوم (ع) بما أجمعوا عليه ثابتة، وهذه الملازمة معتبرة عرفاً، وعلى هذا لا وجه للفرق بين إجماع القدماء وسائر الأعصار فلا بأس بهذا الوجه.

الرابع : تراكم الظنون من آراء الأعلام يوجب القطع بموافقة الإمام عليه

السلام. وأشكل عليه: بأنه إحالة إلى المجهول مع مع اختلاف المسائل والآراء والأشخاص.

وفيه: إن المدار على حصول الاطمئنان النوعي وهو مختلف بحسب المراتب ويكفي حصول أول مرتبة منه كما في سائر الموارد، وهذا الوجه أيضاً لا بأس به.

الخامس: لأجل كشفه عن دليل معتبر وصل إليهم ولم يصل إلينا، لأن بناء الأئمة (ع) كان على إيداع جملة من الأحكام الواقعية عند خواص الأصحاب وهم أودعوها عند الطبقة اللاحقة لهم فوصلت إلى طبقة الغيبة الكبرى فصارت مجمعاً عليها من دون ذكر نفس المدرك بالخصوص، وهذا وجه حسن متين يصلح أن يكون مدركاً لاعتبار الشهرة أيضاً، لكنه يختص بما إذا لم يكن في البين مدرك يصح الاستناد إليه، وهو قليل جداً، كما لا يخفى.

السادس: لأجل كونه كاشفاً عن قاعدة معتبرة عقلائية أو شرعية، قال صاحب الجواهر (قده) في صلاة القضاء من كتابه: «والذي يقوى في ظني أن كثيراً من إجماعات القدماء بمعنى الاتفاق على القواعد الكلية التي تكون مدركاً لبعض الأحكام الجزئية» وقال في كتاب الكفارات: «وإجماع السيدين كغيره من إجماعات القدماء لا وثوق بالمراد منها على وجه تريح النفس في الفتوى بها بالوجوب والحرمة، وإن قلنا بحجية الإجماع المنقول لكن في الغالب ينقلونه على مقتضى العمومات ونحوها...». وكلامه في المقامين حسن متين جداً، كما لا يخفى على أهله.

السابع: أن يتفرد فقيه في عصر ولم يكن فقيه آخر في طبقته ولا الطبقة اللاحقة إلا أن يكون تلميذاً له أو تلميذاً لتلاميذه، وحيث أن مثل هذا الفقيه لا يرى في الخارج رأياً إلا رأيه يصح له دعوى الإجماع، وهذا كثير في دعوى الإجماع من مثل السيد المرتضى والشيخ (قدهما) بل والعلامة، ولا اعتبار بمثل هذا الإجماع.

الثامن : الإجماع القهري الانطباقي بعد استقرار رأي فقيه بين الناس ومن يتبعه قرناً أو أكثر يتحقق الإجماع قهراً لعدم ظهور الخلاف وينقل في القرون اللاحقة عين ما تحقق في القرن السابق، وهذا أيضاً كثير، كما لا يخفى على الخبير، ولا وجه لاعتباره أيضاً.

ولو تردد إجماع بين ما هو معتبر وغير معتبر، لا وجه للاعتماد عليه كما هو معلوم إلا إذا عينت القرائن ما هو المعتبر منه.

ثم إنه قد يكون الإجماع تقليدياً وتشبيهاً، وذلك لأن الإجماع كان شائعاً بين العامة وكانت الخاصة جامدين على نصوص الأئمة، ولذا سموا بالمقلدّة لدى العامة في أوائل الغيبة الكبرى فادعى الإجماع أعلام تلك العصور حتى في المسائل التي تكون النصوص فيها كثيرة لمصلحة التشابه مع العامة وأزالة مثل هذه الأسماء عن أنفسهم، وهذا الوجه كثير في الإجماعات التي ادعاها الشيخ (ره).

ويمكن زيادة قسم آخر من الإجماع، وهو (الإجماع الاحتفاظي) حيث أن العامة تشتتت إلى مذاهب كثيرة بما تجاوز التسعين، كما لا يخفى على من راجع التواريخ، ثم استقرت مذاهبهم على الأربعة المعروفة بأمر من خليفة ذاك الوقت وكان أعلام فقهائنا (قدست أسرارهم) متوجهين إلى هذه الجهات فادعوا الإجماع في كل المسائل مع وجود الدليل اهتماماً ببقاء وحدة المذهب وعدم تشتته، ثم لما رأوا أن هذا الأمر يضرّ بهم من جهة أخرى، كما قال أبو عبد الله (ع) في خبر أبي خديجة: «أنا ألقيت الخلاف بينهم لئلا يعرفوا فيؤخذ برقابهم» ادعوا الإجماعات المعارضة لإلقاء الخلاف حفظاً لدماء الشيعة، وليتمّ الأول (الإجماع الاحتفاظي) والأخير (الإجماع الاختلافي) أي لأجل إيجاد الخلاف لمصالح شتى كما لا يخفى، ويأتي في بحث الشهرة بعض ما ينفع المقام أيضاً.

ثم إنه لو علم أحد الوجوه الماضية بالقرائن فهو، وإلا فالظاهر تردده بين

الخامس والسادس ولا بد في تعيين أحدهما من ملاحظة القرائن وهي مختلفة بحسب الموارد.

نقل الإجماع:

نقل الإجماع تارة: يكون من نقل السبب فقط، كما إذا سرد أقوال الفقهاء تفصيلاً أو نقلها إجمالاً بألفاظ مختلفة. وأخرى: يكون من نقل المسبب ـ وهو رأي المعصوم (ع) حدساً ـ كما هو الغالب في الإجماعات المنقولة، أو حساً وهو النادر.

فان كان من نقل السبب فيشمله دليل حجية الخبر إن كان ما نقله عند المنقول إليه سبباً تاماً للأثر، وأما إذا لم يكن سبباً تاماً ففي الكفاية وغيرها اعتباره أيضاً بمقدار دلالته لشمول دليل اعتبار الخبر لمطلق الأخبار عن حس بما كان منشأ لأثر شرعي ولو بنحو جزء السبب، كما هو المنساق في ما ورد في السؤال عن حال الرواة وموضوعات الأحكام، كالكر، والصاع، والسفر ونحوها مما هو كثير جداً، مع أن هذا مقتضى حجية الأمارة في جميع لوازم مدلولها وملزوماته التضمنية والالتزامية، فيتم المنقول إليه سببيته بالتفحص عن أقوال أخر فيتحقق لديه حينئذٍ الإجماع المعتبر.

ويمكن الإشكال عليه: بأن موضوعات الأحكام وما يتعلق بحال الرواة دخيلة في ما يتعلق بالحكم بخلاف أقوال الفقهاء. فإنها أجنبية عن حكم الله (تعالى) حقيقة، إلا أن يتمسك بذيل المسامحة العرفية، ويقال بأنه إذا كان مجموع الأقوال من حيث المجموع منشأ لا ستفادة حكم الله تعالى لا يعدّ البعض منها أجنبياً محضاً، كما لا يخفى فيشمله دليل الاعتبار بالملازمة العرفية.

وكذا إن كان من نقل السبب والمسبب معاً عن حس لو فرض تحققه، أو كان من نقل المسبب كذلك. وأما إذا كان عن حدس فلا تشمله أدلة اعتبار الخبر، إذ المنساق منها عرفاً هو تصديق المخبر في سمعه وبصره لا تصويبه في حدسه ونظره

إلا بقرائن خارجية تدل على تصديق التصويب أيضاً، فيعتبر حينئذٍ من جهة القرائن لا من حيث الإخبار به، كما هو مورد البحث في المقام وهي نادرة في الإجماعات المنقولة، كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يقال: إن مناط الاعتبار مطلقاً في نقل الحُجَجَ المعتبرة حصول الوثوق النوعي حسياً كان المخبر به أو حدسياً، فمع تحقق هذا المناط يعتبر المخبر به مطلقاً، وقد استقرت السيرة علىٰ الاعتماد على تصديق الأطباء والمهندسين والخبراء الذين يخبرون عن حدسهم في جميع الفنون والصنائع والحرف، وكون الغالب هو الحسيات لا يوجب التقييد لأجل المناط بعد تحققه.

فتلخص من ذلك كله: أن الإجماع المنقول معتبر للملازمة العرفية بين اتفاق رواة أحاديث الأئمة على شيء بعد الفحص والتثبت والدقة وبين رضاء المعصوم (ع) به بلا فرق فيه بين عصر الحضور وعصر الغيبة وسائر الأعصار المتأخرة. نعم يزيد القدماء على ذلك بإمكان وصولهم على حديث منهم (ع) لم يصل ذلك إلينا. ويمكن الاستدلال على اعتباره بكل ما دل على اعتبار حكاية فعل المعصوم وقوله وتقريره.

هذا كله إذا كان الإجماع المنقول معتبراً لدى المنقول إليه بعين وجه اعتباره لدى الناقل.

أما لو لم يكن معتبراً لديه أو كان نظره في وجه الاعتبار مخالفاً لنظر الناقل فلا يعتبر من حيث نقل المسبب حينئذ وإنما يعتبر من حيث نقل السبب بمقدار ما يكشف عنه لفظ الناقل بناءً على شمول دليل اعتبار الخبر الواحد لمثله أيضاً، كما قلناه.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: اعتبار الإجماع محصله ومنقوله منحصراً بما إذا اطمأن المحصل له أو المنقول إليه أن ما كان معتبراً لدى المجمعين معتبر لديه أيضاً ولو كان حصول

الاطمئنان من القرائن الخارجة. وأما مع عدم حصول الاطمئنان بذلك فلا وجه للاعتبار مطلقاً، لأن حجية شيء عند طائفة لا يستلزم حجيته عند أخرى، سواء كان منشأ عدم حصول الاطمئنان من القرائن الداخلية أو الخارجية أو جهات أخرى.

الثاني: يعرض الإجماع المنقول بالخبر الواحد ما يعرض على الخبر الواحد من الأقسام، كالصحيح، والموثق، والحسن، والضعيف ونحوها، كما يعرض عليه أحكامه من التعارض والترجيح ونحوهما مما مضى في محله، لأنه حينئذ من أقسامه، فيتصف بلوازمه وأحكامه.

الثالث: قد شاع في الكتب الفقهية ـ خصوصاً في الجواهر ـ هذا التعبير (نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر). وهذا التعبير إنما يخرجه عن نقل الإجماع بالخبر الواحد إذا كانت الاستفاضة أو التواتر في كل طبقته وكان حصولها عرضياً من أول حدوث الاستفاضة والتواتر. وأما إذا حصلا في الطبقات اللاحقة، أوشك في ذلك فيكون من الإجماع المنقول بالخبر الواحد.

الرابع: لو شك في أن ناقل الإجماع استند فيه إلى الحس أو الحدس فلا تشمله الأدلة اللفظية الدالة على اعتبار الخبر الواحد، كآية النبأ وهي قوله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذين آمَنوا إن جَاءَكم فاسِقٌ بنبأ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين﴾**. ونحوها، لأن المنساق منها عرفاً تصديق المخبر الصادق في خبره لا تصويبه في نظره، مع الشك أن يكون التمسك بها تمسكاً بالعام في الشبهة الموضوعية إلا إذا قلنا بما تقدم منا من أنها تشمل عند المتعارف تصويب النظر أيضاً، وهو وجه حسن لا بأس به، فتشملها السيرة العقلائية له، لعدم بناء منهم على التفحص في إخبار المخبر الصادق أنه حسي أو حدسي: بل الظاهر جريان بنائهم في الجملة على تصويب الحدسي أيضاً لكنه في ما لم يحرز الخلاف فلا يجري ذلك مع إثبات بطلان مبنى الحدس رأساً، كما مرّ.

الخامس: الإجماع المحصل عبارة عن أن يطلع الشخص على أقوال الفقهاء

في المسألة بحيث يكشف منها رأي المعصوم (ع) ولا يعتبر فيه مباشرة الشخص بنفسه، بل يكفي الاستنابة فيه ممن يثق به، بل يكفي فيه أيضاً أن يكون بعضه منقولاً وبعضه الآخر محصلاً، كما لا يخفى.

السادس: قال صاحب الحدائق في كتاب الطهارة في أحكام النجاسات: «قد كان عندي رسالة لشيخنا الشهيد الثاني قد تصدى فيها لنقل جملة من المسائل التي ناقض الشيخ فيها نفسه بدعوى الإجماع على الحكم في موضع ثم يدعيه على خلافه في آخر، وفيها ما ينيف على سبعين مسألة»، وقال في أحكام الأموات في حق الشيخ (قده): «وأي مسألة من مسائل الفقه من أوله إلى آخره لم يختلف أقواله فيها ولا فتاويه حتى يستغرب في هذا المقام كيف لا وأن الشهيد قد صنف رسالةجمع فيها المسائل التي ادعى الشيخ فيها الإجماع في موضع وادعى الإجماع على عكسه في موضع آخر،وهي تبلغ سبعين مسألة، وكانت الرسالة عندي فتلفت في بعض الوقائع التي مرت بي»، وقال (قده) في كتاب النكاح عند البحث عن إسلام زوجة الكافر: «من يعرف حال الشيخ وطريقته في دعوى الإجماع واختلاف أقواله وفتاواه في كتبه لا يتعجب منه فإنه في بعض كتبه، كالخلاف والمبسوط من رؤوس المجتهدين، وفي بعض آخر كالنهاية وكتابي الأخبار من رؤوس الأخباريين وشتان ما بينهما».

أقول: فلا بد للفقيه في الاعتماد على مثل هذه الإجماعات من التثبت والفحص.

ختام:

الشياع، والاستفاضة، والتواتر. والأولان بمعنى واحد، والأخير إما لفظي، أو معنوي، أو إجمالي والجميع معتبر لدى العرف والعقلاء من حيث حصول الاطمئنان بل العلم منها، والظاهر كفاية النوعي منه وإن لم يحصل الشخصي، كما أن الظاهر شمول دليل حجية الخبر الواحد لنقلها أيضاً إن كان في البين أثر شرعي.

الأمر الثالث: الشهرة

وهي إما في الرواية ، أو في العمل بها والاستناد إليها ، أو في مجرد الفتوى فقط .

والأولى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة والمحدثين والاهتمام بضبطها والاعتناء بها، وتكون النسبة بينها وبينالهرة العملية العموم منوجه ، إذ رب رواية مشهورة لم يعمل بها. ورب غير مشهورة عمل بها، وهناك روايات كثيرةمشهورمعمول بها كما لا يخفى، ولا أثر لهذه الشهرة ما لم يوجب الوثوق بالصدور، فتكون من المرجحات في باب التعارض فقط، وقد تقدم في بحث التعارض ماينفع المقام، فراجع.

والثانية عبارة عن عمل فقهاء المتقدمين من عصر الغيبة الصغرى وأوائل الكبرى برواية على وجه الاستناد إليها والاستدلال بها .

والمعروف بين الإمامية أن مثل هذه الشهرة جابرة لضعف السند، كما أن ترك عملهم لخبر صحيح موهن له، وقد استقرت سيرتهم على العمل بما عمل به المشهور وإن كان ضعيفاً، وترك العمل بما لم يعملوا به وإن كان صحيحاً إذا لم يثبت خلافهم بدليل صحيح ، قال صاحب الجواهر (قده): «لو أراد الإنسان أن يلفق فقهاً من غير نظر إلى كلام الأصحاب بل من محض الأخبار يظهر له فقه خارج عن ربقة جميع المسلمين بل سائر المتدينين» .

أقول: وهو حق كما هومعلوم على أهله .

وقد أشكل على اعتبارها صغرى وكبرى. أما الأول فلأن جميع هذه الشهرات منتهية إلى شخص واحد من علمالهدى أوالشيخ الطوسي أو غيرهما فاعتمدوا على سند الواية بحسب أنظارهم الشريفة واعتمدت عليهم الطبقة اللاحقة وثوقاً بهم فحصلت الشهرة التقليدية في الطبقات اللاحقة ، والمعتبر من الشهرة ما لم تنته إلى

شخص واحد. وفي العيان ما يغني عن البيان، إذ نرى بالوجدان أنه كثيراً ما ينقل شخص واحد شيئاً في مجلس مثلاً ويصير ذلك مشهوراً بعد أيام ويترتب عليه آثار وخصوصيات، والشهرات الفقهية أيضاً كذلك، وقد نبه على هذا الإشكال شيخنا الشهيد الثاني (قده).

ويرد عليه ـ أولاً: إن من راجع سيرة أصحاب الأئمة وفقهاء أوائل الغيبة يعلم أنهم كانوا مواظبين ومهتمين غاية الاهتمام على ضبط الرويات جامدين على الاحتفاظ بعين ما وصل إليهم من الإمام (ع) فكانت تلك الطبقات طبقة الضبط فقط والعمل بما ضبطوه، فلا يعملون إلا بما يضبطون ولا يضبطون ولا يستندون إلا بما يعملون، وكانت نسبة الأحاديث المضبوطة في تلك الأعصار نسبة الرسالة العملية في هذه الأعصار إذا كانت من مرجع منحصر واحد فقط، ولذا عاب العامة عليهم وقالوا إنهم مقلدة وليسوا من أهل الاجتهاد في شيء، ونسبوا فقه الإمامية إلى قلة الفروع، قال ابن إدريس مشيراً إلى الخلاف والمبسوط «وهذان الكتابان معظمهما فروع المخالفين» راجع حد المحارب من حدود الجواهر. ومن راجع الكتب المزلفة في تلك الطبقات يجدها متون الأحاديث والروايات فراجع المقنع والمقنعة، والمراسم والنهاية وغيرها، بل قد ينسب المتفرع في الفقه إلى القياس والاستحسان لكثرة الجمود على متون الأحاديث، وأول من فتح هذا السد القديمين (قدهما) ـ وهما ابنا جنيد وأبي عقيل ـ ثم الشيخ الطوسي (قده) فكل حديث كان معمولاً به وكل عمل كان مستنداً إلى حديث إلا في موارد ظهر الخلاف فيها، فليست الشهرات العملية الاستنادية منتهية إلى شخص واحد، كعلم الهدى والشيخ (قدهما) بل هما وغيرهما في العمل بالأحاديث والاستناد إليها على حد سواء فتحققت الشهرة العملية المعتبرة.

إن قلت: نعم ولكن لا تتحقق الشهرة العملية المعتبرة مع ذلك أيضاً، لأن في تلك الطبقة كان بعض ممن لا يعمل بالخبر الواحد فكيف تثبت الشهرة العملية الاستنادية.

قلت : لا يعمل بالخبر الواحد من حيث هو مع قطع النظر عن القرائن الموجبة للاطمئنان بالصدور، وأما معها فليس فيها من لا يعمل به وقد كانت جل الأحاديث، بل كلها في تلك الطبقات مقرونة بها، كما لا يخفى والمفروض أنه لم ينقل خلاف أحد في الاستناد إليه من أهل تلك الطبقة.

وتلخص مما ذكر : استقرار الشهرة العملية الاستنادية بجميع ما ضبطه المشهور من الأحاديث المتضمنة للأحكام إلا ما خرج بالدليل.

وثانياً : على فرض إنتهاء الشهرات الفقهية إلى شخص واحد مثل الشيخ (قده) فهي معتبرة أيضاً إلا مع ظهور الخلاف، لأن مثل الشيخ ومن تبعه من الثقات المتوجهين إلى خصوصيات الخبر ضعفاً وصحة الملتفتين إلى القرائن مع توفرها في تلك الأعصار وإنه لم يكن لهم شغل إلا تمييز الصحيح عن السقيم، فاذا عمل هؤلاء بحديث صحيح يوجب ذلك الوثوق بصدور الأول والخلل في الثاني، وليست للشهرة موضوعية من حيث هي، بل تكون طريقاً إلى حصول الوثوق بالصدور أو الخلل في جهة من جهاته، هذا بعض ما يتعلق بالإشكال في الصغرى.

والمظنون قوياً أن أصل هذاالإشكال من العامة وتلقاه شيخنا الشهيد (قده) من بيان بعض مشايخه من العامة، وتبعه غيره في هذه الشبهة، ومثل هذا كثير في الأصول والفقه، كما لا يخفى على أهله.

وأما الإشكال في أصل الكبرى فهو أنه لا وجه لاعتبار الشهرة العملية أصلاً، لإصالة عدم الحجية.

وفيه : أن اعتبار الشهرة العملية الاستنادية الاحتجاجية توجب الاطمئنان بالواقع، والظاهر من بناء العقلاء على الاعتماد عليها. وما ورد في المقبولة، وقول الكاظم (عليه السلام) لأبي يوسف: «والأخبار المجمع عليها وهو الغاية المعروض عليها كل شبهة والمستنبط منها كل حادثة ـ الحديث ـ » تقرير للطريقة العقلائية. فيكون اعتبارها إنما هو لأجل كشفها عن ظفر الكل بما يوجب الوثوق

بالصدور، فيكون موجباً للوثوق النوعي العقلائي بالصدور قهراً، بل قد يوجبه استناد مثل الشيخ (قده) ومن تبعه، كما مرّ.

فتلخص أن الشهرة الاستنادية العملية من أقوى موجبات حصول الوثوق بالصدور، وأن شهرةهجران العمل من أهم ما يوجب الوهن والخلل.

ويمكن أن يجعل هذا النزاع لفظياً، فمن قال باعتبار الشهرة أي: في ظرف حصول الوثوق والاطمئنان بالصدور، ومن قال بعدم الاعتبار أي: في ظرف عدم الحصول، ومن ذلك يظهر إمكان القول باعتبار الشهرة بين المتأخرين من الفقهاء أيضاً إن حصل منها الوثوق والاطمئنان بالصدور، فيصير النزاع في إعتبارها أيضاً لفظياً، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في الشهرة العملية الاستنادية.

وأما الشهرة الفتوائية فهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى بين القدماء من دون الاستناد إلى دليل أصلاً، سواء كان في البين دليل أو لا.

وقد استدل على اعتبارها تارة: بإطلاق قوله (عليه السلام): «خُذ بِما اشتُهِر بينَ أصحابِكَ» على نحو ما مر، ولا بأس به. وأخرى: بأنه مما يوجب الوثوق بالحكم والاطمئنان، وهو حجة ما لم يدل دليل على الخلاف، ولا دليل عليه.

وثالثة: بأن الظن الحاصل منها أقوى مما يحصل من الخبر الواحد فيشملها دليل اعتباره بالأولى.

ويرد: بأن اعتبار الخبر لا يدور مدار حصول الظن الشخصي. نعم لا يبعد أن يكون حصول النوعي منه حِكمةُ الاعتبار لا علة له بحيث يدور مداره.

ورابعة: بأن فتاوى القدماء عبارة عن متون الأخبار ليس فيها شيء وراءها فيشملها ما دل على اعتبار الشهرة العملية الاستنادية، ففتاويهم توجب الوثوق والاطمئنان بوجود حجة معتبرة في البين، وعن بعض المتتبعين: «ولقد عثرنا أثناء التتبع على مواضع كثيرة يستكشف من فتاوي الأصحاب وجود نص واصل إليهم

مع أنه لا يكون من ذلك النص في المجامع والجوامع عين ولا أثر». وهذا بخلاف الطبقات المتأخرة فإنها كانت مثل زماننا هذا طبقة التفريغ وإستفراغ الوسع في رد الفروع الى الأصول الواصلة إليهم من المعصومين (عليهم السلام)، وإن شئت فقسم الطبقات إلى ثلاثة : طبقة الأخذ والتلقي، وطبقة الضبط فقط، وطبقة التفريع، والأخير أوسع الطبقات أفراداً وزماناً. وقال صاحب الجواهر (قده) في بحث غسل الآنية التي يشرب فيها الخمر: «إن المحقق (قده) يروي غالباً عن أصول ليست عندنا منها إلا أسماؤها».

وكيف كان يمكن أن يتمسك لاعتبار الشهرة بأقسامها الثلاثة بقوله (عليه السلام) في المقبولة : «المُجمع عَليهِ بَينَ أصحابِكَ فَيؤخَذ به ويُترك الشاذ النَادِر الذي لَيس بِمشهُور عند أصحابك، فإن المجُمع عليه لا ريب فيه»، وقوله (عليه السلام): «خذ بما اشتهر بين أصحابك»: بدعوى أنه (ع) في مقام بيان القاعدة الكلية لاعتبار الشهرات الثلاث، لكونها موجبة للوثوق بصدور الحكم عن المعصوم (عليه السلام) وتطبيقها على الشهرة الروائية من باب تطبيق القاعدة على موردها لا لأجل الاختصاص به.

إن قلت: إن ظاهر السؤال يدل على الاختصاص، فهو مثل ما إذا قيل: أي المسجدين أحب لك، فقلت: ما كان الاجتماع فيه أكثر. وأي الرمانتين أحب إليك، فقلت: ما كان أكبر، فلا يستفاد من الأول محبوبية كل ما كان الاجتماع فيه أكثر، مثل السوق والخان ونحوهما، ولا يستفاد من الثاني كل ما كان أكبر مثل الحجارة ونحوها.

قلت : هذا وإن ذكره الشيخ (قده) لكنه ليس بوارد، للفرق بين المثال وما نحن فيه، وذلك لأن اعتبار الشهرات الثلاث إنما هو لأجل كون كل واحدة منها منشأ للوثوق بالصدور، وهي الجهة الجامعة القريبة بين الثلاثة، فتوجب الانتقال من إحداها إلى الأخرى لهذه الجهة القريبة، بخلاف المثالين ونحوهما إذ ليس بين كثرة الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر جامع قريب، فلا ينتقل

العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف المثال، فليس بين كثرة الاجتماع في المسجد وكثرة الاجتماع في السوق ونحوه جهة جامعة قريبة، إذ الاجتماع في المسجد للعبادة وفي السوق لأمر آخر فلا ينتقل العرف من إحداها إلى الأخرى، وكذا الأكبرية في الرمان لأجل كثرة الاستفادة بخلاف الأكبرية في غيره، فقياس المقام بالمثالين باطل جداً.

وقد أورد شيخنا المحقق النائيني (قده) على المقام بأن قوله (عليه السلام): «فإن المجمع عليه لا ريب فيه» يعني أن المشهور لا ريب فيه بالنسبة إلى الشاذ، فيكون المقصود به عدم الريب بالإضافة لا عدم الريب الحقيقي ولو تعدينا عن الشهرة الروايتية إلى غيرها يلزم التعدي إلى اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غيره، كما إذا كان قول المحققين والشهيدين (قدهم) مما لا يب فيه بالنسبة إلى أقوال سائر الفقهاء مثلاً، فيلزم حينئذٍ حجية قولهم في مقابل أقوال سائر الفقهاء وهو بمكان من الفساد.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأنه لا يلزم أن تكون كل علة أعم من المعلول خصوصاً إذا لزم من التعميم المحذور، وفي المقام تكون العلة مساوية مع المعلول، فكأنه (عليه السلام) قال: «خذ بالشهرات الثلاث فإنها لا ريب فيها بالنسبة إلى الشاذ الذي يكون في مقابل كل واحدةمنها».

ولنا أن ندعي السيرة العقلائية على إعتبارها، لأن أهل كل علم وصنعة من العلماء والعقلاء يعتمدون على ما اشتهر بينهم بهذا المعنى، ويستدلون بها لا عليها، وحينئذٍ يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى إثبات الحجية.

وبعبارة أخرى: الشهرة بهذا المعنى من إحدى طرق الاطمئنانات المتعارفةالعقلائية الدائرة بينهم التي يعتمدون عليها في أمور معاشهم ومعادهم. وعليه فلا موضوعية للشهرةمن حيث هي، بل تكون طريقاً للوثوق بالحجة المعتبرة، كما أن شهرة الهجران يوجب الاطمئنان بالخلل في الصدور.

والمراد بالاطمئنان والوثوق فيهما النوعي منهما، كما في سائر ما هو معتبر شرعاً أو عند العقـلاء، فيكون الاطمئنان والوثوق حِكمةُ الاعتبار لا أن يكون علة يدور مداره وجوداً وعدماً. وتتصف الشهرة ـ كالإجماع ـ بالمحصلة، والمحققة، والمنقولة ويجري عليها ما يجري في الإجماع.

ختام فيه أمور :

الأول : لا فرق في الشهرة بأقسامها الثلاثة بين أن تكون موردها نفس الأحكام أو مايتعلق بها من موضوعاتها وما يتعلق بها، لشمول الدليل للجميع.

الثاني : حيث أنه غلب على القدماء (قدهم) التعبير بمتن الخبر، فلفظ الواجب في كلماتهم أعم من ا الوجوب الاصطلاحي، كما في الأخبار. وكذا «لا ينبغي» أعم من الحرمة، فلا بد من ملاحظة القـرائن الخارجيـة والداخليـة في استفادة الوجوب والحركة من كلماتهم.

الثالث : إطلاق الشهرة القدمائية يقتضي أن تكون متصلة بزمان المعصوم (عليه السلام) إذ لو كانت حادثة بعده لعرف زمان حدوثها عادة.

الرابع : لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب والحرمة وما يتعلق بهما، لأن المندوبات والمكروهات ونحوهما يشملهما دليل التسامح في أدلةالسنن،كانت في البين شهرة استنادية أم لم تكن. نعم للشهرة الفتوائية أثر فيهما أيضاً لبناء الفقهاء على إتباعهما بهما والفتوى بمفادها ولا يبعد شمول دليل التسامح لها أيضاً بناءً على أن فتوى القدماء متون الأخبار.

الخـامس : لا اختصاص بشهـرة الإستناد والاعـراض بخصوص مسـائـل الفقه، بل هي ثابتة في جميع العلوم والفنون، بل والعرفيات أيضاً، وقد ارتكز في الأذهان متابعة المشهور وعدم متابعة ما أعرض عنه المشهور، كما لا يخفى على من راجع العلوم والعرفيات.

السادس : قال صاحب الجواهر (قده) في كتاب الصلاة في حكم القرآن بين السورتين ونعم ما قال: «إن القدماء إنما وقع ما وقع منهم في كثير من المقامات من المذاهب الفاسدة لعدم اجتماع تمام الأصول عندكل واحد منهم وعدم تأليف ما يتعلق بكل باب منها على حدة، فربما خفي على كل واحد منهم كثير من النصوص فيفتي بما عنده من غير علم بالباقي، كما لا يخفى على الخبير الممارس المتصفح لما تضمن تلك الآثار».

ويظهر من كلامه أن استنادهم على شيء يكشف عن حجة معتبرة لديهم، وأن إختلافهم في شيء لعدم الظفر بالحجة المعتبرة لا لأجل الظفر والاختلاف في فهم المراد منهما، ؛ كما هوالغالب بين المتأخرين ولا بد في تمييز ذلك من القرائن.

السابع : قد شاع في الكتب الفقهية قول الفقهاء: «على الأشهر» وقولهم: «وعليه الأكثر»وقولهم: «وعليه المعظم» ولا تكون هذه التعبيرات من الشهرة المعتبرة في شيء أبداً، فإن حصل للفقيه منها الاطمئنان بالحكم ولو بواسطة القرائن المحفوفة، وإلا فلا يعتمد عليها والأشهر في مقابل غير الأشهر لا المشهور، ولذا يقولون علىالأشهر بل المشهور.

الثامن : طريق إحراز المشهور مراجعة كتب القدماء، ويمكن استفادة الشهرة من «اللمعة» التي هي آخر ما كتبه الشهيد الأول (قده) والتزم أن لا يذكر فيه إلا المشهور وإن خالف التزامه في موارد تعرض لها الشهيد الثاني (قده). وكذا يمكن استفادتها من «الشرائع» أيضاً في الجملة مع مراجعة «الجواهر»، ولو كان حكم مسكوتاً عنه في كتب القدماء لا تستفاد الشهرة من مجرد السكوت، كما هو واضح.

الأمر الرابع: الخبر الواحد

البحث فيه من أهم المباحث لتوقف معرفة جلّ الأحكام لولا كلها بين المسلمين على اعتباره ، بل هو من الأصول النظامية العقلائية المتوقف عليها نظام معاش البشر ومعاده .

تمهيد وفيه أمور:

الأول : إثبات الحكم الشرعي مطلقاً بالخبر الواحد يتوقف على الوثوق بصدوره، وتحقق ظهوره، والفراغ عن جهة صدوره، وبتامية هذه الجهات الثلاثة تتم الحجة على الحكم عقلاً وعرفاً. والمتكفل لإثبات الجهةالأولى هذا المبحث الذي يأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى ، والمتكفل للجهة الثانية ما مر في بحث حجية الظواهر، والمتكفل للجهة الثالثة الأصل العقلائي المحاوري المرتكز في الأذهان من إصالة صدور الكلام لبيان ا المراد الواقعي إلا إذا دل على الخلاف .

الثاني : لم يكن لبحث حجية الخبر الواحد في عصر المعصومين (عليهم السلام) عين ولا أثر، ؛ كجملة كثيرة من المباحث. نعم كَثُرت الروايات في إرجاع الناس إلى ثقات الرواة والسؤال عنهم عن أن فلاناً ثقة ـ حتى تؤخذ عنه معالم الدين ـ أو لا؟ فراجع أوائل كتاب القضاء من الوسائل، ولو أنهم بنوا الأمر على ما كان عليه في عصر المعصوم (عليه السلام) لما احتاجوا إلى جملة كثيرة من التطويلات، كما هو واضح .

وعلى أي حال فلزوم العمل بالأخبار التي بني فقه الإمامية عليها من ضروريات المذهب، والنزاع بين من لا يعتبر الخبر الواحد وبين من يعتبره صغروي لا أن يكون كبروياً، لأن الأول يقول بأن لزوم العمل بها لأجل كونها محفوفة بقرائن قطعية دالة على الصدور، والثاني يقول إن نفس الوثوق بالصدور مطلقاً يكفي في صحة الاعتماد عليها ولكن بعد ثبوت أن المراد بالقطع والعلم في اصطلاح الفقهاء ـ خصوصاً القدماء كاصطلاح الكتاب والسنة ـ هو مطلق الوثوق

والاطمئنان العقلائي يرتفع النزاع من البين رأساً، كما هو واضح.

ثم إنه لا يخفى على اهله أنه يكفينا في فقهنا ـ معاشر الإمامية ـ ما وصل إلينا عن الإمامين الهمامين الباقرين الصادقين (عليهما السلام) وباعتباره تتم الحجة لفقهنا، وهذا المقدار محفوف بالقرائن الخارجية أو الداخلية الموجبة للاطمئنان بالصدور، فيصير البحث من هذه الجهة بلا طائل أيضاً.

الثالث : هذا البحث من مسائل علم الأصول مطلقاً بل من أهمها، سواء قلنا بأنه ليس له موضوع أبداً، أو أن موضوعه كل ما يصح أن يقع في طريق الاعتذار، أو أن موضوعه ذوات الأدلة الأربعة، أو بوصف الدليلية.

أما الأول فواضح لا ريب فيه، وكذا الثاني لأن الخبر الواحد من أهم ما يقع في طريق الاعتذار. وأما الثالث فأشكل عليه بأن الخبر الواحد حاك عن السنة لا أن يكون عينها فتكون عوارضه عرضاً غريباً لها لا عرضاً ذاتياً، وقد مر أن مسائل العلم ما يكون البحث عنها بحثاً عن العرض الذاتي لموضوع العلم، فما يكون البحث فيه عن العرض الغريب له خارج عن المسائل.

ويرد عليه: بأن الخبر الواحد متحد مع السنة عند المتشرعة فيكون عوارض أحدهما عوارض الآخر عرفاً إلا مع القرينة على الاختصاص، مع أن مرجع هذا البحث عرفاً إلى أن قول المعصوم (ع) وفعله وتقريره هل تختص حجيته بخصوص من سمعه ورآه أو تعم المنقول إليه أيضاً فيصير البحث عن عوارض السنة على أي تقدير.

وأما الرابع فأورد عليه ـ مضافاً إلى ما مر في الثالث مع جوابه ـ بانه إن كان الموضوع أدلة الأربعة بوصف الحجية يكون إثبات الحجية له من إثبات أصل الموضوع فيصير البحث حينئذٍ من المبادىء لا المسائل.

ويرد: بأن من أخذها موضوعاً بوصف الحجية أراد الحجية الاقتضائية لا

الفعلية، والمقصود بالإثبات في المقام الثانية لا الأولى فيصير من العوارض لا محالة.

الرابع : قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة من الأخبار ومعه يكون البحث عن حجية خبر الواحد من التطويل بلا طائل ، لكفاية ما فيها للأحكام الشرعية، والمفروض اعتبارها.

وأشكل عليه : تارة : بأنه معلوم المدرك. وأخرى: بوجود الاختلاف فيه، لأن بعض المجمعين يرونها مقطوعة الصدور، وبعضهم يعتبرونها من باب اعتبار مطلق الظن، وبعضهم يعتمدون عليها لأحتفافها بالقرائن المعتبرة. ولا اعتبار بما علم مدركه من الإجماع فكيف بما اختلف فيه.

وفيه : إنه يمكن إرجاع الجميع إلى ما يوجب الوثوق بالصدور، كما تقدم فيكون الاختلاف في مجرد التعبير، كما أن الإشكال بأنه معلوم المدرك لا وجه له، لأن الظاهر من حال من يدعي الإجماع أنه يدعيه في مقابل سائر الأدلة لا أنه نفسها، ولو فرض أنه معلوم المدرك لا بأس به لفرض تمامية المدرك، كما يأتي في وجوب العمل به مطلقاً.

وثالثة : بأن الكتب الأربعة مشتملة على الأخبار الضعيفة فكيف يصح دعوى هذا الإجماع.

وفيه : أن المتيقن منه ما احتفت بقرائن دالة على اعتبارها.

ورابعة : بأن هذا الإجماع إنما صدر لأجل كمال العناية والاهتمام بالكتب الأربعة لا وجوب العمل بها.

وفيه : ما لا يخفى، فالإجماع تام لا مناقشة فيه.

أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد:

اعتبار الخبر الموثوق به مما يقوم به نظام المعاش والمعاد ولا اختصاص له بمذهب دون آخر ولا بملة دون أخرى، بل استقرت سيرتهم على ترتيب الأثر عليه من سالف الأعصار، وما كان كذلك يكفي في اعتباره شرعاً عدم ثبوت الردع فقط ولا يحتاج إلى إقامة الدليل على الحجية.

ولكن قد يستدل على عدم اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة. فمن الكتاب بالآيات الناهية عن اتباع الظن وغير العلم ـ بألسنة شتى وهي كثيرة ـ مثل قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ إنَّ السَّمعَ وَالبَصَرَ وَالفُؤادَ كُلّ أولئِكَ كَانَ عَنهُ مسؤولاً**﴾ وكذا قوله تعالى: ﴿**إنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْني مِنَ الْحَقّ شيْئاً**﴾.

وفيه: أولاً: إنها وردت في الأصول الاعتقادية ولا تشمل غيرها، فلا ربط لها بالمقام. وثانياً: إن المراد بالعلم في الكتاب والسنة ما يطمئن وتسكن إليه النفس لدى العقلاء، كما أن المراد بغير العلم الأراجيف وما يخبر به الجهلة والهمج الرعاع، والخبر الموثوق به من الأول دون الثاني باتفاق العلماء. وثالثاً: إنها معارضة بالأدلة الأربعة الدالة على الاعتبار والترجيح معها، كما لا يخفى.

ومن السنة المستفيضة، بل المتواترة في الجملة التي جمعها في قضاء الوسائل المشتملة على تعبيرات مختلفة من أن ما خالف قول ربنا لم نقله، وعدم قبول ما ليس موافقاً للقرآن، وما ليس عليه شاهد منه ونحو ذلك من التعبيرات..

وفيه: أولاً: إنها معارضة مع المتواترة التي جمعها في قضاء الوسائل، فراجع وتأمل فإن الترجيح معها من جهات.

وثانياً: إن الأخبار المفسرة لكتاب الله تعالى إما بتقييد إطلاقه أو تخصيص عمومه، أو بيان لفظه ومفهومه، أو شرح مفاده وحدوده وهذه كلها ليست من المخالفة عند أبناء المحاورة أصلاً بل لو لم يؤخذ بمصل هذه الأخبار لبقي كتاب الله تعالى معطلاً في الأحكام وهو ما لا يرضى به أحد من الأنام فضلاً عن الأعلام.

وثالثاً : إن المنساق منها بعد رد بعضها إلى بعض أنها وردت لبيان علاج المعارضة وأن عند التعارض يؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له بالمخالفة العرفية بحيث يبقى العرف والعقلاء متحيراً في جمعه مع الكتاب فلا ربط لها بالمقام .

ومن الإجماع بما ادعاه بعض حتى جعل السيد (قده) العمل به كالعمل بالقياس في وضوح البطلان .

وفيه : أولاً : إن تحقق الإجماع في مثل هذه المسألة العامة البلوى على عدم الاعتبار بعيدٌ جداً . .

وثانياً : إنه معارض بالأدلة الدالة على الاعتبار والترجيح معها ، كما يأتي .

وثالثاً : على فرض تحققه المتيقن منه الأراجيف والأخبار غير الموثوق بها فلا ربط له بالمقام .

ورابعاً : إنه يمكن أن يكون مورده أصول المعارف دون الفروع الفقهية ، مع أنه يمكن أن يكون المراد به الإجماع الاحتفاظي أي : احتفاظ كتب الشيعة عن التدخل فيها ، فالمراد به انه لا بد وأن لا يتدخل في الكتب المعتبركل ما لا يعتبر لا أنه يعمل بما اعتبر منها ، لأنه خلاف ضرورة المذهب فكيف يصدر من مثل السيد .

ومن العقل بما مر من امتناع التعبد بغير العلم .

وقد مرّ جوابه مفصلاً ، فراجع .

اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة :

استدل على اعتباره من الكتاب بآيات منها : آية النبأ ﴿ **إنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبإٍ فَتَبَيَّنُوا** ﴾ . فتارة : بمفهوم الشرط ، فإن ترتب وجوب التبيّن على خبر الفاسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء ، فالمعنى حينئذ ـ بناءً على ما هو المستفاد منها عرفاً من كون

وجوب التبيّن ـ غيرياً وشرطاً للعمل بخبر الفاسق ـ : أنه أن جاءكم فاسق بنبأ فلا تعملوا به ألا بعد التبينّ وأن جاءكم عادل به فاعملوا به بلا تبيين، ولا معنى لحجية الخبر إلا هذا.

وإن كان وجوب التبين نفسياً فتدل على الحجية أيضاً، لأنه بعد مجيء العادل بالخبر إما أن يجب التّبين أيضاً، أو يجب الرد، أو يجب القبول.

والأول مخالف لظاهر سياق الآية عرفاً، مع أنه خلاف مرتكزات العقلاء أيضاً. والثاني مقطوع بفساده. والثالث هو المطلوب.

ولكن احتمال الوجوب النفسي للتّبين ساقط أصلاً فلا وجه لهذه المقدمة المطوية رأساً.

وأخرى : بمفهوم الوصف فإن تعليق التّبين على وصف الفسق يدل على الانتفاء عند الانتفاء، وحينئذٍ يجري فيه عين ما مرّ آنفاً في مفهوم الشرط من غير فرق بينهما أبداً بين كون وجوب التبين شرطياً أو نفسياً، فكيفية الاستدلال بها متحدة فيهما.

وأشكل على الاستدلال بوجوه ـ الأول : إن الشرط في الآية الكريمة سيق لبيان الموضوع، فانتفاء الحكم بانتفائه تكويني حينئذٍ. مثل : «إن رُزقتَ ولداً فاختنه» فلا ربط له بالمفهوم أبداً، كما مرّ في بحث المفاهيم. والوصف في المقام غير معتمد على الموصوف فلا يتحقق له مفهوم ـ على فرض أن يكون للوصف مفهوم ـ لاشتراطه بالاعتماد على الموصوف، مع أنه قد مرّ عدم المفهوم له أصلاً اعتمد عليه أو لا.

ويرد عليه : إن سياق الآية يدل على أنها في مقام بيان القاعدة الكلية، وتقرير ما ارتكز في العقول من دوران الاعتماد على شيء مدار الوثوق والاطمئنان به وإن هذا هو العلة المنحصرة في ذلك فما يكون موثوقاً به بعتمد عليه دون غيره، ولا فرق في دلالتها على هذه الجهة بين كونها بنحو مفهوم الشرط أو الوصف، ذكر

الموصوف أو لم يذكر، فإن نفس هذه الدلالة ظاهرة منها وهي معتبرة لدى العقلاء.

ودعوى : أنها سيقت لمجرد تحقق موضوع الحكم بلا شاهد، بل ظاهر سياقها على خلاف هذه الدعوى شاهد؛ ، ولعل نظر صاحب الكفاية (قده) حيث قال: «إن مفاد الآية أن الخبر الذي جيء به إن كان الجائي به فاسقاً فتبينوا. . .» إلى ما ذكرناه، وإلا فهو خلاف ظاهر الآية، كما لا يخفى.

الثاني : إن عموم العلة في ذيل الآية من قوله تعالى: **﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوماً بِجَهالَةٍ﴾** يشمل خبر العادل والفاسق معاً، لأن الجهالة بمعنى عدم العلم، وهو مشترك بينهما، فلا دلالة لها على اعتبار خبر العادل، لأن عموم العلة مقدم على ظهور القضية المعللة بها عند العرف والعقلاء، فلا وجه للاستدلال بها على اعتبار خبر العادل، لكونه مشتركاً مع خبر الفاسق في الجهالة وعدم العلم.

وفيه ـ أولاً : أن الجهالة بمعنى: فعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتدين الملتفت إلى دينه وعقله، كما في قوله تعالى: **﴿هَلْ عَلِمتُم مَا فَعَلْتُم بِيُوسفَ وَأَخِيه إذ أَنتمُ جَاهِلُون﴾**، وقوله تعالى: **﴿إِنّما التَوبَةُ علىَ اللهِ للَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهالةٍ ـ الآية﴾** ـ فإن التوبة إنما تكون عن المعصية وهي متقومة بالعلم بالتكليف ثم المخالفة عن علم وعمد، ولا ريب في أن ترتب الأثر على الخبر قبل التفحص عن صدقه من فعل السفهاء ومن لا يهتم بعقله ودينه.

وثانياً : أن الجهالة بمعنى عدم العلم لكنه أعم من العلم الحقيقي ومطلق الوثوق والاطمئنان العرفي العقلائي، ولا ريب في تحقق الأخيرين في خبر العادل دون الفاسق ولو حصلا منه لقلنا به مطلقاً. فيكون خلاصة المعنى حينئذ: إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا حتى يحصل لكم الوثوق بصدقه ويكون ذكر الفاسق حينئذٍ مع اشتراكه مع خبر العادل عند حصول الوثوق منه للتنبيه على فسق مورد نزول الآية، ولكون الفاسق مورد التبين غالباً.

الثالث : إن مورد الآية هو الإخبار بالارتداد الذي لا يثبت إلا بالبينة، فلو عمل

بالمفهوم يلزم خروج المورد وهو مستهجن.

وفيه ـ أولاً : أن مورد الآية هو منطوقها والاستدلال بها إنما يكون بمفهومها، ولا ملازمة بين المنطوق والمفهوم من كل حيثية وجهة حتى في شأن النزول أيضاً.

وثانياً : أن المراد بالعادل في المفهوم هو طبيعي العادل الشامل للواحد والمتعدد فلا يلزم خروج المورد المعتبر فيه التعدد لدليل خارجي.

ثم إن في المقام مناقشات أخرى لا تختص بالآية، بل تعمها وغيرها مما استدل به على اعتبار الخبر الواحد.

منها : معارضتها مع ما دل على عدم اعتبار غير العلم من الآيات الشريفة.

ويرد ـ أولاً : بأن الآيات الناهيةعن العمل بغير العلم في المعارف والاعتقاديات والمقصود في المقام اعتبار الخبر في غير الاعتقاديات فينتفي التعارض حينئذٍ لاختلاف الموضوع.

وثانياً : أن ما دل على اعتبار خبر الواحد مفسر وشارح وحاكم على تلك الآيات ويبين أن المراد بالعلم فيها مطلق الاطمئنان والوثوق العقلائي ولا معارضة بين المفسر (بالكسر) والمفسر (بالفتح)، كما هو واضح لمن تأمل.

ومنها : أنها تشمل الإجماع الذي أخبر به السيد (قده) على عدم اعتبار خبر الواحد..

وفيه : مضافاً إلى ما مر ـ من أن هذا الإجماع ساقط عن أصله ومعارض بالإجماع المدعي على اعتباره ـ أن الدليل لا يشمل ما ينافيه ويضاده، وإلا لبطل جلّ الاستدلالات في العلوم، بل لا بد من ملاحظة الترجيح بين الأدلة والأخذ بالراجح وطرح المرجوح ، ولا ريب في أن ما استدل به على عدم اعتبار خبر الواحد مرجوح بل ساقط رأساً.

ثم إنهم ذكروا في المقام إشكالات تختص بالإخبار مع الواسطة فقط.

الأول : أنها على فرض تماميتها تختص بالإخبار بلا واسطة ومنصرفة عن الإخبار مع الواسطة.

ويرد : بمنع الانصراف، كما لا يخفى .

الثاني : أن الحكم المستفاد من أدلة الاعتبار هو وجوب تصديق العادل ومن يوثق بقوله، وموضوع هذا الحكم في الوسائط هو تصديق العادل ومن يوثق بقوله أيضاً، فكأنه قيل: يجب على الشيخ تصديق المفيد في تصديق المفيد للصدوق مثلاً (قدهم) وهكذا إلى أن ينتهي إلى الخبر بلا واسطة، والمفروض أن هذاالموضوع يثبت بنفس هذا الحكم إذ لا أثر له قبله، فيلزم إثبات الموضوع بالحكم، لأن الموضوع لا بد وأن يكون محرزاً إما بالوجدان أو بالتعبد، والأول منفي في الوسائط فيتعين الثاني، فيلزم المحذور الغير المعقول، لأن الحكم عرض بالنسبة إلى الموضوع فلا يمكن أن يكون موجداً له.

الثالث : أن تصديق العدول من الوسائط ليس علمياً وجدانياً، بل هو تنزيل شرعي، والتنزيلات الشرعية لا بد وأن تكون بلحاظ الأثر الشرعي وليس في البين أثر شرعي في الوسائط إلاّ نفس وجوب تصديق العادل، فيلزم أن يكون التنزيل بلحاظ نفسه، وهو باطل. نعم خبر أول الوسائط وجداني لا يحتاج إلى التنزيل، كما أن إخبار آخر الوسائط المنتهي إلى المعصوم (عليه السلام) له أثر شرعي غير وجوب التصديق، وهكم حكم الإمام (عليه السلام) . ويمكن تقرير الإشكال بوجه آخر، كما لا يخفى على من راجع كلمات العلماء.

والجواب عن الجميع ـ أولاً : إنه لا جعل من الشارع في البين رأساً، والآيات والروايات الواردة في المقام إرشاد إلى مرتكزات العقلاء من اعتبار الخبر الموثوق به ولا يفرق العقلاء بين الإخبار بلا واسطة أو معها مع وثوق الوسائط.

وثانياً : على فرض الجعل ليس المجعول هو الحكم التكليفي أي وجوب التصديق، بل هو نفس الاعتبار والطريقية المحضة، وهي شاملة لجميع الوسائط

مطلقاً ولو لم يكن لها بالفعل أثر شرعي. نعم لا بد من انتهاء الجميع إلى الأثر الشرعي ولو بألف واسطة، وهو حاصل قطعاً في الأخبار المنتهية إلى المعصوم (عليه السلام) بلا محذور أصلاً في البين.

وثالثاً: على فرض كون المجعول هو الحكم التكليفي أي وجوب التصديق ليس ذلك مجعولاً بما أنه جزئي شخصي خارجي، بل بما هو طبيعي وجوب التصديق القابل للانحلال إلى جميع ما أمكن انطباقه عليه عقلاً فكأن الشارع جعل لكل واحد من الوسائط وجوب تصديق مستقل رأساً، وحيث أن الجميع تنتهي إلى قول المعصوم (عليه السلام) يكفي ذلك في التنزيل الشرعي، إذ لا يلزم فيه أن يكون كل واحد من الوسائط علة تامة لثبوت الأثر، بل يكفي كونه من أجزاء العلة ولو بألف واسطة، ولا يلزم أن يكون الحكم مثبتاً لموضوع شخص نفسه، بل الحكم في كل واحد من الوسائط من المعدات لثبوت الموضوع لحكم آخر ولا محذور فيه من عقل أو عرف، كما هو واضح.

ورابعاً: على فرض أن يكون المجعول حكماً تكليفياً جزئياً شخصياً خارجياً لخصوص الخبر بلا واسطة نقطع قطعاً وجدانياً بتحقق ملاك المجعول في الوسائط أيضاً وإن قصر دليل الجعل عن شمولها، ولكن هذاالفرض أي كون المجعول جزئياً مع أنه باطل في نفسه باطل أيضاً في الشريعة المبنية على الدوام الى يوم القيام، كما فصل القول فيه في غير المقام.

ومن الآيات التي استدل بها آية النفر: ﴿**فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إليهمْ لَعلَّهم يَحْذَرُون**﴾. بدعوى: أن الحذر واجب وهو عبارة عن ترتيب الأثر على قول المنذرين (بالكسر) ولا معنى لحجية الخبر إلا وجوب ترتيب الأثر.

وقيل في وجه وجوبه أمور ـ الأول: إنه مع تحقق المقتضى له واجب، وإلا فهو لغو، بل قد يكون قبيحاً والله تبارك وتعالى منزه عن الترغيب إليه.

ويرد: بأن التحذر نحو من الاحتياط وهوحسن إن لم يكن مانع عنه ولا دليل على وجوب كل ما كان حسناً.

الثاني: أنه غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجبة وإلا ألغي الواجب.

ويرد: بأنه كذلك في الغاية المنحصرة لا المتعددة، كما في المقام، لأن الغاية الأولى إتمام الحجةمن الله تعالى،تحذر أحد بالإنذار أو لا، والتحذر أيضاً غاية أخرى، ومع عدموجوب الأخير لا يلزم لغوية الإنذار لترتب إتمام الحجة عليه، فلا بد في إثبات وجوبه من إقامة دليل آخر حينئذٍ.

وأما الإشكال عليه: بأنه واجب لو ثبت الإطلاق في الإنذار والتحذر ولو لم يحصل العلم من قول المنذرين. فمردود: بأن تقييد الإنذار والتحذر بصورة تحقق العلم خلاف السيرةالعقلائية في إنذاراتهم وتحذراتهم فيكتفون فيها بمطلق الوثوق والاطمئنان النوعي، كما لا يخفى، فيدخل الخبر الموثوق به الذي هو محل الكلام فيها.

الثالث: إنا لا نجد فائدة للإنذار إلا وجوب التحذر، فلو لم يجب يصير لغواً.

ويرد عليه: ما ورد على سابقه.

ثم إن المراد بالإنذار الأعم مما كان نفس الكلام دالاً عليه بالمطابقة أو بالتضمن أو بالالتزام، فيشمل جميع أقوال الفقهاء والمبلغين مطلقاً لثبوت الحذر في مخالفتهم ولو بالملازمة العرفية.

ومنها: آيتا الكتمان والسؤال: بدعوى: أن حرمةالكتمان ووجوب السؤال يستلزم وجوب القبول، وإلا يكون لغواً.

ويرد عليه: بأنه كذلك مع انحصار الفائدةفيهما لا مع عدم الانحصار، كما مر، ومن أهم فوائدهما تمامية الحجة وظهور الحق فلا بد في إثبات وجوب القبول

من إقامة دليل آخر.

ويمكن أن يقال بالملازمة العرفية بين وجوب الإنذار ووجوب السؤال وحرمة الكتمان ووجوب القبول، فتتم دلالة الآيات الثلاث على اعتبار خبر الواحد.

وبعباة أخرى: العرف وأهل المحاورة يفهمون من الآيات الثلاث لزوم ترتيب الأثر على الخبر في مواردها.

ومنها : آية الأُذُن حيث مدح الله تعالى نبيه على تصديق المؤمنين ولو لا حسنه لما مدحه.

ويرد عليه ـ أولاً : إنه ليس كل حسن واجباً، كما هو المبحوث عنه في المقام.

وثانياً : ان التصديق لأجل تأليف القلوب ظاهراً أمر والتصديق بمعنى وجوب ترتيب الأثر أمر آخر، والآية تبين الأول ومورد البحث في الثاني، فلا ربط لأحدهما بالآخر، ويشهد لذلك اختلاف حرف التعدية في ذيل الآية: ﴿قُلْ أُذُنُ خَيرٍ لَكُمْ يُؤمِنُ باللهِ وَيُؤمِنَ للمُؤمِنينَ﴾.

الاخبار المتواترة اجمالاً الدالة على اعتبار خبر الواحد:

قد صرح صاحب الوسائل في خاتمته بتواتر الأخبار في حجية خبر الثقة. وهو حق لأن من راجع الباب السابع والثامن والتاسع من كتاب قضاء الوسائل يعلم بتواتر الأخبار إجمالاً الدالة على اعتباره بطرق مختلفة وأنحاء شتى. فتارة: بالإرجاع الى الرواة والعلماء وأخرى: بإرجاع بعض أصحابهم (عليهم السلام) إلى بعض آخر منهم. وثالثة : بالإرجاع إلى كتب بني فضال. ورابعة: بالأخذ بما وافق الكتاب .وخامسة: علاج المتعارضين بالأخبار العلاجية. وسادسة : بالترغيب إلى الحديث وضبطه إلى غير ذلك.

ومن مجموعها يستفاد استفادة قطعية أن اعتبار خبر الموثوق به كان مفروغاً عنه

لدى المعصومين (عليهم السلام) وأنهم يرغبون الناس عليه ويقطع برضائهم بذلك، بل يستفاد منهانهاية اهتمام الأئمة بنشر أحاديثهم بأي وجه اتفق ومن أي شخص كان بعد ثبوت أصل الوثوق بالصدق.

الإجماع والسيرة على اعتباره:

أما الأول فادعى القولي والعملي منه على اعتباره.

ويمكن الخدشة فيه: بأنه إما ناشيء عن مرتكزاتهم العقلائية فيرجع إلى السيرة أو مما وصل إلينا مما مر من طوائف الأخبار فيرجع إليها، فلا يكون دليلاً مستقلاً في مقابلها.

ولكنها مدفوعة: بأن الاجماع إجماع حقيقي حصل إتماماً للحجة وتأكيداً لها، فلا وجه لهذه الخدشة.

وأما الأخير فلا ريب في ثبوتها من المسلمين بل العقلاء كافة في جميع الأعصار والأمصار والمذاهب والأديان فيعملون بأخبار الثقات في معادهم ومعاشهم فهي من الحجج العقلائية لدى الكل، فالحجية عندهم قسمان: ذاتية، كالقطع. وعقلائية، كخبر الثقة ونحوه وكان ذلك بمرأى من المعصومين (عليهم السلام) ومسمع منهم ولم يثبت عنهم الردع، بل لا يمكنهم ذلك لاختلال إبلاغ الأحكام خصوصاً في الشريعة الباقية إلى يوم القيام، فقد جبلت الطباع والعقول بتلقي خبر الموثوق به بالقبول ولو لم يكن مطلوباً لدى الشارع لوجب التنصيص بالردع في مثل هذا الأمر العام البلوى فيكفي عدم التنصيص بالردع في القبول فكيف بدلالة أخبار متواترة إجمالاً عليه.

فلا وجه لما يتوهم من كفاية الآيات الناهية عن اتباع غير العلم والعمل بالظن للرد كما مر سابقاً، لأن الحجج العقلائية علم عقلائي فلا تشمله الآيات، مضافاً إلى أنها وردت للنهي عن اتباع غير العلم في أصول الدين، مع أن إثبات الردع بها

مستلزم للدور، لأن الردع بها متوقف على إطلاقها وشمولها لمورد هذه السيرة وهو متوقف على عدم تخصيصها بالسيرة، وعدم التخصيص متوقف على كونها رادعة عن السيرة. وإلا لكانت مخصصة لها فيلزم توقف كونها رادعة على كونها رادعة، وهودور ظاهر.

إن قلت: ظهورها في الإطلاق والشمول مما ينكر فهي تامة الاقتضاء من هذه الجهة. وأما السيرة فاعتبارها معلقة على عدم الردع فتكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والاعتبار.

وبعبارة أخرى: عموم الآيات فعليٌّ منجز وحجية السيرة اقتضائية ومعلّقة، ولا ريب في تقديم الفعلي المنجز على الاقتضائي المعلق.

قلت: مدرك اعتبار الإطلاق والشمول ليس إلا بناء العقلاء ولا بناء منهم على الإطلاق والشمول في ما كانت سيرتهم على خلافهما، هذا مع أن القياس ـ الذي ليس مثل السيرة مورد الابتلاء ـ ورد النهي عنه، فلو كان خبر الموثوق به غير معتبر لدى الشارع لزم عليه أن يؤكد النهي عنه بالخصوص بطرق شتى، لكونه من أهم موارد الابتلاء، ولا يكفي فيه مجرد العموم والإطلاق الذي يشكل شمولها لها.

إن قلت: إن اعتبار خبر الثقة بالسيرة يكون دورياً أيضاً لتوقف اعتباره على اعتبار السيرة، وهو موقوف على عدم الردع، وهو موقوف على تخصيص العمومات الناهية عن العمل بغير العلم بالسيرة ولا تكون تلك العمومات رادعة عنها قطعاً والتخصيص موقوف على عدم الردع، فيكون بالآخرة عدم الردع موقوفاً على عدم الردع.

قلت: التوقف في المقام ليس بحسب مقام الواقع والثبوت، بل في مقام الإثبات فقط، لأن اعتبار خبر الثقة موقوف على السيرة، واعتبارها موقوف على عدم إحراز وصول الردع بعد الفحص، وقد أحرز ذلك بالفحص اللازم ولم نطلع عليه.

ثم إنهم قد استدلوا على اعتبار خبر الواحد بوجوه عقلية يرجع بعضها إلى بعض، وجميعها إلى دليل الانسداد الصغير الذي يكون الفرق بينه وبين الانسداد الكبير ـ الآتي ذكره ـ أن الأخير يستدل به لحجية مطلق الظن وبالنسبة إلى كلية أحكام الشريعة، ويستدل به لحجية بعض ما يتعلق بها، كخبر الواحد، وقول اللغوي، أو المفسر، أواعتبار الظن بالقبلة ونحو ذلك مما يتعلق بالأحكام الشرعية في الجملة.

منها : إنا نعلم بصدور أخبار مشتملة على الأحكام الشرعية ابتلائية كانت أو غيرها بحيث يكون احتمال التكليف في غير تلك الأخبار من الاحتمال غير المنجز، وحينئذٍ فمع عدم إمكان الاحتياط أو تعسره وبطلان الرجوع إلى الأصول على ما سيأتي وجب الأخذ بمظنون الصدور وهو خبر الموثوق به.

وَيُرد : بأن وجوب العمل بشيء من جهة احتياط أمر وحجية الشيء بحيث يصلح للتخصيص والتقييد والاستناد إليه أمر آخر، والمقام من الثاني، والدليل يثبت الأول ولا ربط لأحدهما بالآخر. ويمكن تقرير هذا الوجه بنحو آخر، لأن العلم بالأخبار من حيث هي لا موضوعية فيها، بل تكون طريقاً إلى العلم بالأحكام الشرعية، فيرجع هذا الوجه الى ما يأتي من الوجهين.

ومنها . إن بقاء التكليف إلى يوم القيام مما يعرفه الخاص والعام والفراغ منه لا يحصل إلا بالعمل بالأخبار، ومع فقد العلم بالصدور وجب الأخذ بمظنونه.

ويرد عليه: ما ورد على الوجه السابق من أن الحجية شيء، والأخذ من باب الاحتياط شيء آخر، والمطلوب هو الأول، والدليل على فرض تماميته يثبت الأخير.

ومنها : إنا مكلفون بالرجوع إلى السنة الباقية التي هي عبارة عن الأخبار الآحاد، فمع عدم العلم بالصدور لا بد من الأخذ بمظنونه.

وفيه : إنه عين الوجه السابق، إذ لا موضوعية للأخبار من حيث هي، والمدار

على الأحكام والأخبار طرق إليها، فيرد عليه ما ورد عليه، فترجع الوجوه الثلاثة إلى وجه واحد.

مع أنه مضافاً الى ما مر أنه بعد فقد العلم لا تصل النوبة إلى الأخذ بالمظنون دفعة، بل لا بد من الأخذ بالمتيقن، ومع عدم الكفاية. فالمتيقن بالإضافة إلى أن تصل النوبة إلى الظن بالأخرة، وربما يأتي ما ينفع المقام في بيان الانسداد الكبير، والظاهر أن اعتبار خبر الثقة أوضح من أن يستدل عليه بمثل هذه الأمور الواهية.

نتائج البحث:

الأولى: النزاع في اعتبار خبر الواحد الموثوق به صغروياً لا أن يكون كبروياً، إذ الوثوق والاطمئنان النوعي العقلائي معتبر لدى الكل، والنزاع في أنه موجب لهما أو لا، وأن أي قسم من أقسام الخبر موجب لهما؟! فالمحققون يقولون إن مجرد الوثوق بالصدور من أي جهة حصل يكفي، والحق معهم. وبعض القدماء يقول باعتبار العلم بالصدور، فإن كان مرادهم به العلم العادي الذي يشمل مطلق الوثوق والاطمئنان أيضاً، فلا نزاع في البين أصلاً. وإلا فلا دليل لهم على مدعاهم، بل الدليل على الخلاف، كما مر.

ومن ذلك يظهر أنه لا وجه لتقسيم الخبر إلى الأقسام الأربعة الصحيح والموثق والحسن والضعيف ـ المعروفة.

ثم إن الظاهر اعتبار الخبر الموثوق به مطلقاً ـ سواء كان مفاده الأحكام الفرعية أو غيرها من المعارف، أو الأخلاقيات، أو القصص والحكايات والتكوينيات ونحوها ـ لشمول الدليل للجميع بلا مانع في البين.

الثانية: العدالة المعتبرة في الراوي طريقية لإحراز صدقه في المقال لا أن تكون لها موضوعية خاصة، كما في إمام الجماعة، والقاضي، والمفتي ونحوهم، فالمناط كله فيه صدقه في المقال، عادلاً كان في سائر أموره أو لا، إمامياً كان أو

لا، ويشهد له مضافاً الى وضوحه، قوله (عليه السلام): «لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة».

الثالثة: للوثوق والاطمئنان مراتب متفاوتة، كما أن للعلم أيضاً كذلك، ويكفي في الاعتبار حصول أول مرتبة منهما، لعدم الدليل على اعتبار أزيد منه، بل مقتضى سهولة الشريعة والإطلاقات والعمومات المرغبة إلى أخذ الأخبار عدم الاعتبار، فأي إطلاق أوضح وأجلى من وصية الصادق (عليه السلام) لشيعته: «أيتها العصابة عليكم بآثار رسول الله (صلى الله عليه وآله)، فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى»، وقوله عليه السلام: «تزاوروا فإن في زيارتكم إحياء لقلوبكم وذكر لأحاديثنا»، وقول الرضا (عليه السلام): «إنما أمروا بالحج لعلة الوفادة إلى الله.. إلى أن قال: ونقل أخبار الأئمة إلى كل صقع وناحية» إلى غير ذلك من الأخبار الظاهرة في كفاية أول مرتبة الوثوق والاطمئنان من أي وجه حصل، لأن سنخ هذه الأخبار في مقام التوسعة والتسهيل وبث الأحاديث بكل وجه أمكن.

الرابعة: لا اعتبار على تضعيف من كان جامداً على الظواهر، ولا بتضعيف الزاهد المتقشف لاعتقاده أن كل من ليس كنفسه فهو ضعيف، ولا بمن سقط تضعيفه لكثرة اهتمامه به، كتضعيفات ابن الغضائري الذي قالوا فيه: إنه لا يسلم أحد من قدحه ولا ثقة عن جرحه، بل المناط فيه على تضعيف الفقيه الجامع للشرائط المعتدل الفهم المتتبع في الفقه المأنوس بمذاق الأئمة (عليهم السلام) وبكيفية معاشرتهم مع العامة، وكثرة اهتمامهم بنشر الأحكام ولو بواسطة غير شيعتهم، وترى بالوجدان أنه ربما يكون الفاسق أسرع في نشر الخبر من العادل المتعبد المشغول بتذكية نفسه. وقد أوثق ابن عقدة، والمفيد، وابن شهر آشوب، والطبرسي أربعة آلاف رجل من أصحاب الصادق (عليه السلام) ومع توثيقهم لهؤلاء وهم من أعاظم المتتبعين في تلك الطبقة فكيف ينبغي أن يؤخذ بتضعيف كل أحد؟! خصوصاً من كان في أول مراجعته وتدوينه للرجال، وعن بعض المتتبعين دعوى: إصالة الصدق في رواة الأحكام لا ما خرج بالدليل كأصالة الصحة في أفعال الأنام كذلك.

ثم إن التضعيف والجرح لا بد وأن يرجع الى جهة الصدق فقط إذ لا موضوعية للعدالة في الراوي، وإنما هي طريق لإحراز الصدق فقط، والجرح والتضعيف من سائر الجهات إن رجع إلى التكذيب بالملازمة العرفية أو الشرعية أو العقلية فهو، وإلا فلا أثر له ومن ذلك ينسدّ أبواب كثير من التضعيفات والجرح، كما لا يخفى.

الخامسة: من تتبع أقوال علماء الرجال (قدهم) يَرَ أن اهتمامهم بالتضعيف أكثر من اهتمامهم بالتوثيق، بل ربما يرى من بعضهم الحرص على ذلك، ولعله لما ارتكز في أذهانهم من إصالة عدم الحجية ولم أر من الأئمة (عليهم السلام) ولا من خواص أصحابهم بل ولا من جميع أصحابهم هذا النحو من الاهتمام بالنسبة إلى نقل الحديث في ما تفحصت عاجلاً، بل مقتضى إطلاق قولهم (ع): «اعرفوا منازل الناس على قدر روايتهم عنا»، وإطلاق قولهم (ع): «رحم الله امرءاً أحيى أمرنا. قلت: وكيف يحيي أمركم؟ قال (ع): يتعلم علومنا ويعلمها الناس، فإن الناس لو علموا محاسن كلامنا لا تبعونا» وإطلاق موثق حلال: «قلت لأبي الحسن الرضا(عليه السلام): الجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول: اروه عني، يجوز لي أن أرويه عنه؟ فقال (عليه السلام): إذا علمت أن الكتاب له فاروه عنه» وقول الصادق (عليه السلام): «قال أمير المؤمنين (عليه السلام): إذا حدثتم بحديث فأسندوه إلى الذي حدّثكم، فإن كان حقاً فلكم، وإن كان كذباً فعليه».
وقول أبي جعفر (عليه السلام) في صحيح الحذاء: «والله إن أحب أصحابي إليَّ أورعهم وأفقههم، وأكتمهم لحديثنا، وإن أسوأهم عندي حالاً وأمقتهم الذي إذا سمع الحديث ينسب إلينا ويروى عنا فلم يقبله اشمأز منه وجحده وكفر من دان به، وهو لا يدري لعل الحديث من عندنا خرج وإلينا أسند، فيكون بذلك خارجا عن ولايتنا»، وقول النبي (صلى الله عليه وآله) في المستفيض نقله بين الفريقين: «نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها وحفظها، وبلغها من لم يسمعها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه» إلى غير ذلك مما لا يحصى.
ومقتضى ذلك كله أن يكون الاهتمام بالتوثيق والعناية به أكثر بمراتب من التضعيف،

فيحكم بالضعف في خصوص ما لم يكن للوثوق طريق إليه أصلاً، فيكون مقتضى هذه الإطلاقات المتواترة إجمالاً اعتبار كل خبر أسند إليهم (عليهم السلام) إلا ما ثبت كذبه.

وعن بعض دعوى : إصالة الصدق في أصحاب المعصومين (عليهم السلام) نبياً كان أو إماماً، بل إصالة الصدق في أتباع الشخص مطلقاً، فالأصل العقلائي لجريان السيرة على استفادة آراء الشخص وآثاره وأقواله من أتباعه بلا شبهة فيه ولا ترديد مع ترتيب الأثر عليه.

السادسة: الوثوق والصدق من الأمور المشككة التي لها مراتب متفاوتة، فأول مراتبها ظهور حال الراوي الذي يكون في مقام الاستناد مع التفاته ـ ولو ارتكازاً ـ بأن قوله يصلح لأن يكون منشأ للأثر مع عدم أمارة على كذبه وبذلك يثبت أول مرتبةالصدق والوثوق، فيشمله إطلاق ما دل على اعتبار خبر الصادق والموثق، مضافاً إلى السيرة العقلائية على الاعتبار أيضاً، إذ لم نر منهم التأمل في القبول بعد تحقق مثل هذا الظهور لهم.

إن قلت : فعلى هذا تقبل رواية مجهول الحال، فيرجع البحث إلى أن ظهور الكذب مانع عن القبول، لا أن يكون الصدق والوثوق شرطاً له، مع أنه لا تشمله الإطلاقات، لأنه من التمسك بالعام في الموضوع المشتبه، والمتيقن من السيرة العقلائية خلافه.

قلت : إن كان المراد بالمجهول ـ كما اصطلحوا عليه ـ من لم يعرف عقيدته وإن كان موثوقاً به، فلا ريب في قبول خبره، لقبول خبر الموثوق به وإن كان فاسد العقيدة فضلاً عما إذا لم يعلم عقيدته. وإن كان المراد به الجهل بوثاقته وصدقه في مقاله من جهة شيوع القدح فيه، فالظاهر سقوط ما مر من ظهور حال الراوي بالنسبة إليه، فلا وجه للقبول، وحينئذٍ فمقتضى إطلاق الأدلة اللفظية والسيرة ترتيب الأثر على خبر من أمكن تحقق أول مرتبة الوثوق بالنسبة إليه، وهذا هو مقتضى سهولة الشريعة أيضاً، كما أن مقتضى الإطلاقات ترتيب آثار العدالة على من اتصف بأول

مرتبتها ولا يعتبر الاتصاف بما زاد عليها، كما هو أوضح من أن يخفى.

ثم أنه لو أحرز الوثوق بالصدور من قرائن أخرى تأتي الإشارة إليها إن شاء الله تعالى يقبل خبر من عرف بالكذب فكيف بمجهول الحال.

ومن ذلك يظهر أن بعض مراتب الضعف لا تنافي بعض مراتب الوثوق والصدق، فلا وجه لطرح كل ضعيف خصوصاً بالنسبة إلى جملة كثيرة من التضعيفات، كما هومعلوم على الخبير.

السابعة : عمدة ما نحتاج إلى التوثيق فيه إنما هو الواجب والحرام نفسياً كان أو غيرياً، لبناء العلماء في غيرهما على المسامحة في السند، ودواعي الكذب فيهما قليلة جداً خصوصاً مع بناء المعصومين (عليهم السلام) والثقات من الرواةعلى تفضيح من يشم منه رائحة الكذب فيها. وقد شاع من عصر النبي (ص) وفي زمان المعصومين (ع) القول بوجود الكذابين، ولنفس هذه الإشاعة أثر مهم في الاهتمام بالحديث نقلاً وضبطاً وناقلاً ومنقولاً عنه ومنقولاً إليه، وإظهاراً لكذب المفترين والكاذبين مهما تيسر ذلك بحيث يصح أن يقال: إن الكذب في الاستناد كان ملازماً لظهور الكذب وفضيحة الكاذب. ويمكن تأسيس أصل معتبر، وهو إصالة عدم تعمد المسلم في الكذب على النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) ، ولا وجه لذكر السند في غير الواجبات والمحرمات بعد فرض الاعتمادعلى المتن وتسامح العلماء فيه. وأما الواجبات والمحرمات فهما محفوفتان بقرائن معتبرة يحصل منها الوثوق بالصدور خصوصاً بين المتأخرين الذين بذلوا جهدهم في تهذيب الفقه عن الأخبار الضعيفة والروايات النادرة، فلا ثمرة في تعيين طبقات الرجال بعد كون متن الحديث موثوقاً به من سائر الجهات.

الثامنة : موجبات الوثوق بالصدور كثيرة جداً خصوصاً في زمان ظهور المعصومين (عليهم السلام) وأوائل الغيبة الصغرى، وليست منحصرة في الوثوق بالرواة فقط، وقد جمع جملة منهاشيخناالمحدث العاملي (قده) في الفائدة الثانية

من خاتمة الوسائل، وهناك موجبات أخرى يستخرجها الفقيه المتتبع.

التاسعة: نسبة النبي(ص) والمعصومين(ع) إلى من يروي عنهم نسبة المعلم إلى المتعلم، وهكذا النسبة بين كل طبقة سابقة والطبقة اللاحقة الذين يتلقون الأحاديث عنهم، ومقتضى العادة والسيرة أن المتعلم لا يكذب على المعلم فيما يتعلمون منه وإن فعل ذلك لشاع وظهر، كما أن مقتضى العادة أن لكل مذهب وملة أقوام مخصوصون في كل عصر وزمان يهتمون بحفظ مايتعلق بذلك المذهب ويدافعون عمن يريد الدس والافتراء فيه، وهذه العادة جارية في مذهب الإمامية، بل على نحو أشد وأمتن فإنهم المعرفون بالثقة والصلاح ولا يدخل فيهم من كان خارجاً عنهم إلا ويظهر حاله في مدة قليلة، كما لا يخفى على من راجع أحوال الرواة. هذا مع قطع النظر عن عناية الله تعالى بالشريعة الختمية والمذهب العدل، فإن المقطوع به من عناياته الخاصة أنه تعالى يوفق في كل عصر ثقات يحفظونها رواية ونقلاً واجتهاداً وبحثاً إلى غير ذلك مما له دخل في البقاء حتى يظهر الحق، وهذا الأمر المتعارف يكون من طرق إحراز الوثوق ما لم تكن قرينة على الخلاف.

العاشرة: وثوق الراوي على قسمين ـ الأول: أنه موثوق به في مقاله. الثاني: أنه مضافاً إلى ذلك لا ينقل إلا عن الثقة، وهذا القسم كثير في رواياتنا. ولا يختص بخصوص الثمانية عشر نفراً الذين ادعي الإجماع على اعتبار مراسيلهم كما ذكرناهم في خاتمة مهذب الأحكام مع أن في اعتبار مثل هذا الإجماع بحث، ويمكن أن يراد به اتفاق جمع من أهل الخبرة لا الإجماع المصطلح حتى يستشكل عليه.

الحادية عشرة: ما هو المعتبر في الوثوق إنما هو الوثوق من جهة ـ أي الصدق فقط ـ لا الوثوق من كل جهة، فلو كان الراوي غير موثوق به في نقل القصص ـ مثلاً ـ و موثوقاً به في نقل الأحكام الفرعية يقبل قوله في ما كان موثوقاً به فيه.

الثانية عشرة: يمكن أن تكون جملة كثيرة من التضعيفات من دسائس المعاندين، كما يصرحون في كتبهم القديمة والحديثة من أن أحاديث الشيعة ضعيفة ومزورة. والتوجه إلى هذه الجهة يحتاج إلى فحص كامل في كتبهم. ومع ذلك توثيقنا لرجالنا لا ينفعهم كالعكس، ويا ليت العلماء بذلوا جهدهم في تطبيق أخبارنا مع أخبارهم النبوية، والأخذ بالمتفق عليه بيننا وبينهم وهو كثير جداً مع اختلاف في العبارة، وبذلك ترتفع جملة من التفصيلات والخلافات.

ثم إن جملة كثيرة من عبارات التضعيف لا ينبغي صدورها من العلماء وقد كان المرجو منهم عدم التعرض لها إلا بعد الفحص والتثبت الأكيد.

الأمر الخامس: الاجتهاد والتقليد

من الحجج المعتبرة بين العقلاء كافة الاجتهاد والتقليد، ولا يختصان بفن دون فن، ولا بملة دون أخرى، بل يجريان في جميع الفنون والصنائع والملل، وهما من المبادئ لجميع العلوم، لأن كل علم يحتاج إلى الفكر والتأمل وهو إما اجتهادي أو تقليدي. نعم لا يتصف علم الباري وما أفاضه تعالى إلى أوليائه بهما، لأنه أجل من أن يتصف بالاجتهاد والتقليد، أما علم الله تعالى فلأنه عين ذاته ولا تدخل للفكر فيه، بل يستحيل ذلك عليه تعالى، لأنه ملازم للجهل. وأما علم الإمام (ع) فلأنه إفاضي بلا ترتيب مقدمات الفكر، وعمله (ع) صحيح وإن كان لا عن اجتهاد ولا تقليد ولا احتياط بخلاف عمل غيره (ع) فإنه لا بد وأن يكون عن واحد منها.

تعريف الاجتهاد والتقليد:

لم يرد لفظ الاجتهاد ـ بما هو المعروف في الأصول والفقه ـ في الكتاب الكريم ولا في نصوص المعصومين (عليهم السلام) بل ولا أثر له في كلمات القدماء (قدهم) وإنما حدث في الطبقات الأخيرة فلا وجه للنقض والإبرام على ما

قيل في تعريفه. مع أنه من الشرح اللفظي فقط، والإشكال على الشروح اللفظية ليس من دأب العلماء.

والمعروف أنه: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم. وفيه: إنه إن كان المراد به الغالب فله وجه، وإلا فلا تنحصر الأحكام بخصوص المظنونات، بل تشمل اليقينيات والمسلمات.

كما أن تعريفه بأنه: استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم. مخدوش: أيضاً، إذا لا يشمل جميع موارد المعذورية في ترك الواقع إذ ليس فيها حكم إلا أن يعمم الحكم إليها أيضاً.

ولا بد وأن يفسر أصل الاجتهاد بتفسير كلي يشمل جميع العلوم، ويذكر فيه قيد خاص مختص بالعلم المطلوب فيه الاجتهاد، كما هو الشأن في كل تعريف له صغريات كثيرة.

ولعل الأولى تعريفه: بأنه بذل الطاقة في تحصيل الوظائف الدينية من الأخبار الشارحة للكتاب..

ثم إنه قد نسب إلى بعض تحريم الاجتهاد، فإن أردا به القياس والاستحسان والرأي في مقابل المعصوم (عليه السلام) فلا يذهب أحد من الإمامية إلى جوازه، وإن أراد تحريم بذل الطاقة البشرية في تحصيل الوظائف الدينيةمن الأخبار المعصومية الشارحة للكتاب الكريم، فلا يتوهم أحد مرجوحيته فكيف بحرمته، لأن الاستفادة من الظواهر وردّ متشابهات الأدلة إلى محكماتها، والجمع العرفي ـ المقبول لدى العقلاء بين متخلفاتها ـ من الفطريات البشرية الغير المختصة بمذهب وملة.

ثم إن مقتضى الأصل عدم حجية الرأي ونفوذ الحكم إلا في ما دل عليه الدليل بالخصوص، ؛ فيعتبر في الاجتهاد جميع مايحتمل دخله فيه، ولكن مقتضى

إطلاق مثل قوله (عليه السلام): «انظروا إلى رجل منكم نظر في حلالنا وحرامنا»، وقوله (ع): وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا» كفاية ماله دخل في فهم المراد من الكلام وفي الاستظهارات العرفية من الأدلة، كاللغة والعلوم الأدبية في الجملة وما له دخل في حصول الوثوق بصدور الأخبار، ولا يعتبر فيها الاجتهاد، بل يكفي حصول الاطمئنان من الرجوع إلى أقوال خبراء الفن، كما استقرت عليه سيرةالفقهاء قديما وحديثاً، ولو اعتبر الاجتهاد في مباديه لتعذر حصوله عادة في هذه الأعمار المتعارفة، وقد جرت السيرة على الاهتمام بصناعة الأصول، لأنه مجمع مبادئ الاجتهاد ومؤلف متفرقاتها، وقد ذكرنا في الجزء الأول عند تعريفهأنه : بداية الاجتهاد ونهاية العلوم الدخيلة في الاستنباط وإن اشتملت على ما ليس فيه ثمرة عملية بل ولا علمية معتنى بها، كجل مباحث الوضع والصحيح والأعم، والمشتق، واتحاد الطلب والإرادة، وبحث الانسداد ونحوها مما هو كثير كما هوواضح على الخبير.

ويكفي في الاجتهادمن الأصول الإحاطة بالمسلمات والمشهورات بين العقلاء والعلماء وما هو المعتبر لدى الأذهان المستقيمة ولا عبرة بالدقيات العقلية والاحتمالات البعيدة لعدم ابتناء الفقه عليها، كما لا يعتبر إبداء الرأي المسبوق بالعدم في الأصول لأن الآراء محصورة بين النفي والإثبات بل يكفي الإذعان الاعتقادي عن تأمل واجتهاد بما هو المألوف بين أهل المحاورة في كيفية الاحتجاج والاستظهار، وتأليفات الفقه الاستدلالي في هذه الأعصار وما قاربها تشتمل على القدر اللازم من الأصول ويمكن أن يعد الزائد عليه من الفضول. ومن أهم المبادىء الفضائل النفسانية والعمل بما يوجب التقرب إلى حضرة الربوبية والتجنب عما يسخطه، فإن جميع الإفاضات من حضرته وتمام العنايات من ناحيته، قال تعالى ﴿واتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمْ اللهُ﴾، هذا بعض الكلام في أصل الاجتهاد.

التقليد:

التقليد هو جعل العامي وظائفه الدينية العملية في عنق المجتهد ليحتج على صحتها وفسادها، أو جعل المجتهد الوظائف العملية المجتهد فيها في عنق العامي ليعمل بها، أوهما معاً ولا محذور في الجميع، وبحسب النتيجة عبارة عن مطابقة العمل لرأي من يصح الاعتماد عليه. وما قيل: من أنه الالتزام بالعمل برأي المجتهد، أو هوالعمل برأيه، كل ذلك من باب الغالب والمقدمية لمطابقة العمل مع رأي من يصح الاعتماد على رأيه لا أن يكون لما ذكر موضوعية خاصة.

ثم إن دليل وجوب التقليد على الجاهل السيرةالعقلائية، وإجماع الفقهاء، والآيات مثل قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ﴾ والأخبار كما تقدم، وقد فصلنا القول في ذلك في كتابنا (مهذب الأحكام) فراجع.

المطلق والتجزّي:

وهما تارة: بالنسبة إلى الكيفية، أي: الاشتداد والضعف في قوة الاجتهاد. وأخرى: بالنسبة إلى الكمية أي :الإحاطة بتمام أحكام الفقه كلها أو ببعضها. ولا اختصاص لهما بالفقه بل يجريان في جميع العلوم والصنائع مطلقاً.

أما المطلق في الكيفية والكمية بحيث لم يمكن حصول قوة الإجتهاد فوقه كماً وكيفيةً، فالظاهر امتناعه عادةً، لعدم وقوف القوة والاستعداد على حد خاص بالنسبة إلى شخص واحد فكيف بأشخاص متعددة فكلما كثر بذل الجهد والطاقة تزداد تلك القوة كمالاً فيهما، ولذا كثر الاختلاف في الفتوى حتى من فقيه واحد في مسألة واحدة لاختلاف القوة في الشدة والضعف والإحاطة وعدمها. نعم لا ريب في وجود المطلق في الجملة في مقابل المتجزي كذلك، كما لا ريب في حجية رأيه ونفوذ حكمه وجواز تقليده،لأنه القدر المتيقن من الأدلة،سواء كان من القائلين بانسداد باب العلم، أو قال بانفتاحه. أما على الأخير فواضح. وأما على الأول فلأن الانسداد لا ينافي صحةالاعتذار بالرأي والنظر وهي تجتمع مع الجهل بالواقع

وسدّ باب العلم عليه، كما في موارد الأصول العملية التي يصح الاعتذار بها شرعاً وعقلاً.

وأما المتجزي فالحق الموافق لوجدان كل عالم في كل علم إمكانه وتحققه خارجاً، ومقتضى الإطلاقات والسيرة في الجملة نفوذ حكمه وحجية رأيه وصحة تقليده إلا إذا كان بحيث تنصرف الأدلة اللفظية عنه ويشك في ثبوت السيرة فيه فمقتضى الأصل عدم اعتبار رأيه ونفوذ حكمه حينئذٍ.

ما يعتبر في مرجع التقليد:

منها : العلم على تفصيل تقدم.

ومنها : الرجولية ، والحرية، وطهارة المولد إجماعاً.

ومنها : البلوغ والعقل، للإجماع على اعتبارهما، بل بناءا العقلاء على اعتبار الثاني أيضاً. ولو كان عاقلاً فجنّ، فمقتضى الاستصحاب ببعض تقريراته الآتي في تقليد الميت صحة البقاء على تقليده لولا الإجماع على الخلاف، وعن صاحب الجواهر إرسال اعتبار جميع الشرائط حدوثاً وبقاءً إرسال المسلمات، فراجع كتاب القضاء.

ومنها : الإيمان، للقطع بعدم رضاء المعصومين (عليهم السلام) برجوع شيعتهم إلى غير فقهاء مذهبهم. نعم لو اجتهد في الفقه الجعفري في حال كونه مخالفاً ثم استبصر يصح تقليده إن كان واجداً لسائر الشرائط، وأما العكس فلا يجوز.

ومنها : العدالة إجماعاً.

ومنها : مخالفة الهوى، لمرتكزات المتشرعة، وخبرالاحتجاج الدال عليها، وهي أخص من العدالة ويمكن الاستشهاد له بقوله تعالى: **﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ وَلاَ تَتَّبِعْ الهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ﴾** لأن

مقتضى المذهب عدم صدور الذنب منه فيكون المراد بعدم اتباع الهوى الأهوية المباحة غير اللائقة بهذا المنصب، ولا ريب في سقوط مرتبة المتابع لها عن القلوب وعدم مناسبة متابعتها لمقام النبوة والإمامة وفروعهما الذي هو مرجعية الحكم والفتوى.

ومنها : الحياة على ما يأتي تفصيله.

ومنها : حسن السليقة والعلم بمذاق الفقاهة على ما هو المتسالم عليه عند أهل الخبرة من الفقهاء، وأما النسيان وعدم الضبط فهما مانعان عن صحة التقليد كما تعرضنا لجميع ذلك في مباحث الاجتهاد والتقليد وكتاب القضاء من (مهذب الأحكام)، فراجع.

ثم إنه لا يخفى أن أصل التقليد فطري وليس بتقليدي، وكذا شرائطها، فلو أفتى من فقد بعضها بعدم اعتبار ما فقده لا يصح تقليده للشك في حجية قوله، ولا يجوز إثبات حجية قوله بقوله. بل لو أفتى الواجد بعدم الاعتبار يشكل اعتبار قوله إن شك العامي في الاعتبار، لأن المتيقن من مورد سقوط شك العامي خصوص الفرعيات المحضة فقط.

وأما شرائط صحة التقليد التي هي كالأصل والأساس للفرعيات المحضة، فمقتضى الأصل عدم اعتبار قوله فيه مع الشك والتردد. نعم لو حصل اليقين من قوله بعدم الاعتبار يتبع لا محالة. وبعبارة أخرى هناك أمور ثلاثة: الفرعيات المحضة، والفطريات المحضة، وما هو برزخ بينهما. ومورد التقليد هو الأول فقط وشرائط صحة التقليد من الثالث.

ثم إن شؤون الفقيه الجامع للشرائط ليست منحصرة في حجية الفتوى ونفوذ الحكم، بل له حجية وجودية أيضاً ولو كان ساكتاً، لأنه يصح أن يحتج به الله تعالى يوم القيامة، ويصح له أن يشتكي إلى الله تعالى من الجهال إن لم يرجعوا إليه في فهم الأحكام، وقد ورد في الحديث «ثلاثة يشكون إلى ربهم يوم القيامة عالم لا يُسأل عنه ـ الحديث». ، كما أن له الولاية الانتظامية أي نظم دنيا البشر وسياساتهم نظما إلهياً

بشرط استيلائه على الكل في الكل وبسط يده على من كل حيثية وجهة. وقد ذكرنا القول في ذلك كله في المهذب.

التخطئة والتصويب

لا ريب في أن بين المعلومات والواقعيات مطلقاً عموم من وجه، فرب معلوم مخالف للواقع، ورب واقع غير معلوم، وقد يتصادقان ولا اختصاص لذلك بعلم دون علم وفن دون آخر، فيجري في الفقه وغيره. ولازم ذلك هو صحة القول بالتخطئة في جميع العلوم ـ فقهاً كان أو غيره ـ ولا ينكره أحد، وإنما توهم التصويب في خصوص الأحكام الفقهية الظاهرية فقط، بدعوى: أن الإجزاء وصحة الاعتذار بها يستلزم التصويب، وفساد هذه الدعوى أوضح من أن يخفى، لأن الإجزاء وصحة الاعتذار تسهيلاً على الأمة أعم من إصابة الواقع، كما في موارد جميع القواعد التسهيلية الامتنانية المجعولة في الشريعة، كقاعدة الصحة، والفراغ والتجاوز، والطهارة، والإباحة وجميع الأصول التسهيلية. نعم نفس أحكام الشريعة ـ سواء كانت في الكتاب أو في السنة هي أحكام واقعية بلا شبهة، ولكن الاجتهاد فيها أعم من إصابة الواقع ولو كان من الاجتهاد الصحيح فضلاً عما إذا كان من قياس أو استحسان أو نحوهما.

اقسام التصويب:

إن التصويب على أقسام ـ الأول: انقلاب الوظيفة الظاهرية إلى الأنظار الاجتهادية في مقام الفعلية فقط لا في مقام الإنشاء الواقعي النفسي الأمري، فالوظيفة الفعلية الظاهرية كانت مطابقة للواقع لو تمت عليها الحجة ولم يكن الاجتهاد على خلافه، وإلا فتكون في مورد الاجتهاد ولو كان على خلاف الواقع وتوجد حينئذٍ فيها المصلحة التداركية، ولا دليل على فساد هذا القسم من عقل أو نقل إلا ما يأتي مع بيان الإشكال فيه.

الثاني: تعدد الواقع المُنشأ حسب تعدد الآراء الاجتهادية المختلفة. وأشكل

عليه ـ أولاً : بالإجماع على وحدة الحكم الواقعي الذي يشترك فيه العالم والجاهل وعدم تعدده.

وفيه : إن المتيقن منه الأحكام الكلية التي تدور عليها الشريعة ، مثل وجوب أصل الصلاة والزكاة والحج ونحوها في الجملة . وأما الجزئيات الاختلافية التي تختلف حسب اختلاف الآراء فلا دليل على وحدتها في الواقع ، بل مقتضى السيرة تعددها من مجتهد واحد في أوقات مختلفة فكيف بالمتعددين من أهل الاجتهاد ، فكل من هذه الآراء واقعيات اعتبارية في حدّ نفسها تشملها إطلاقات أدلة الحجج وعموماتها .

فالأحكام الواقعية تارة : واقعيات أولية حقيقية بني عليها أصل الشريعة المقدسة . وأخرى : امتنانية تسهيلية ثانوية ، كالأحكام الاضطرارية التي تطلق عليها الواقعيات الثانوية ، وهي مجعولة شرعاً ، فهي من الأحكام الإلهية بالاتفاق ، فلتكن الاجتهاديات أيضاً كذلك ، أي أنها أحكام إلهية اقتضاها التسهيل والامتنان على الأمة والرأفة بهم ، وليس ذلك مختصاً بالأحكام الشرعية فقط ، بل يجري في أنظار العلماء في جميع العلوم ، سواء كان متعلقها من الاعتباريات أو من الماديات ، فكلما يقال فيها يقال في الاجتهاد في الأحكام أيضاً.

وثانياً : بتواتر الأخبار على وحدة الحكم الواقعي .

(وفيه) : إنه لم يظفر على خبر أو خبرين من تلك الأخبار فضلاً عن المتواتر منها ، وإن أريد بها أخبار الاحتياط فهي وإن كانت متواترة في الجملة لكنها أعم من المدعى ، كما لا يخفى .

الثالث : إنه لا واقع أصلاً إلا ما يراه المجتهد ، فيكون رأيه موجباً لحدوث الواقع وتحققه مطلقاً .

وأورد عليه ـ أولاً : بما أورد على الثاني من الإجماع والأخبار المتواترة ، وتقدم الإشكال عليه .

وثانياً : بأنه لو لم يكن شيء موجود في الواقع لما صدق التفحص عنه والاجتهاد فيه، والاستنباط متقوم بالتفحص في الأدلة للظفر على الواقع .

وفيه : إن الاجتهاد والتفحص في المباني لأجل إحداث الرأي، كما في ذوي الرأي في جميع العلوم والفنون، سواء كان الرأي تأسيسياً أو إمضائياً ولا محذور فيه .

ثم إن القول بالتصويب مخالف لما رواه البخاري في صحيحه في الجزء التاسع باب الاعتصام بالكتاب والسنة عن النبي (ص) : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وان إجتهد وأخطأ فله أجر واحد»، إذ لا فرق بين الحاكم والمفتي عندهم، إلا أن يقال : إن الحديث مختص بخصوص الموضوعات التخاصمية دون الأحكام، ولكنه تخصيص بلا وجه .

الاعلمية :

حتى العنوان أن يعنون بالأفقهية تبعاً للنصوص، كقول أبي عبد الله (عليه السلام) : «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلماتنا»، وقوله (عليه السلام) : «أفقهها في دين الله» إلى غير ذلك مما ورد فيه لفظ الأفقه، فراجع قضاء الوسائل. كما أن الحق أن يعنون هكذا (أن مخالفة فتوى العالم لفتوى الأعلم منه وللاحتياط هل يكون مانعاً عن تقليده؟)، إذ لا كلام لأحد في صحة التقليد في مورد التوافق في الفتوى أو الاختلاف مع كون فتوى العالم موافقاً للاحتياط . و إنما الكلام في صورةواحدة وهي كون فتوى العالم مخالفاً للاحتياط ومخالفاً لفتوى الأعلم منه .

فنسب إلى جمع تعيين تقليد الأعلم حينئذٍ، واستدل تارة : بالإجماع المدعى عن المرتضى (ره) .

وفيه : إن مورده مسألة الخلافة العظمى دون التقليد و والفتوى، فراجع كتاب قضاء من (جواهر الكلام) .

وأخرى : بالسيرة على الرجوع إلى الأعلم .

وفيه : إن دعوى ثبوتها على نحو الكلية غير معلوم إن لـم يكن معلوم العدم .

وثالثة : بقاعدة الاشتغال بعد كون المقام من التعيين والتخيير .

وفيه : إن التعيين كلفة زائدة يكون من الشك في أصل التكليف فيرجع فيه إلى البراءة، لأن المسألة خلافية، كما تقدم . ولكن الأحوط تعيين تقليد الأعلم إن لم يكن مخالفاً للاحتياط من جهة أخرى، كما أثبتناه في الفقـه في كتاب (مهـذب الأحكام) .

وأما الاستدلال عليه : بأن رأي الأعلم أقرب إلى الواقع فهو من مجرد الدعوى، كما أن ما ورد في الأخذ بالأفقه عند تعارض الحكمين إنما هو في مورد الرجوع إلى الحكمين، فلا يشمل ما قبل الرجوع فكيف بالتقليد، إلاّ أن يدعى العلم بعدم الفرق وإثباته مشكل، مع أن المراد بالأفقه في تلك الأعصار المتأمل في الأحاديث في مقابل من يكتفي منها بمجرد الحفظ فقط، وكون المراد بها الأعلمية الاصطلاحية محل إشكال . ولعله لذلك لم يعبر العلماء بها، بل عبروا بالأعلمية . وبعبارة أخرى : المراد بالأفقه فيها مطلق المجتهد والمراد بغيره مطلق الحافظ للأحاديث .

ثم إنه قد استدل على عدم اعتبار الأعلمية بوجوه مخدوشة، منها : الإطلاقات والعمومات الدالة على الرجوع إلى العالم .

وفيه : إنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة .

ومنها : إن تشخيص الأعلم متعذر .

وفيه : إنه ليس بأصعب من تشخيص أصل الاجتهاد والعدالة المعتبرة في إمام الجماعة والشهود ونحو ذلك، فكل ما يقال فيهما يقال في تشخيص الأعلم أيضاً .

ومنها : جريان السيرة على الرجوع إلى العالم مع وجود الأعلم .

وفيه : إنه لم يحرز ذلك مع الاختلاف في الأمور المهمة وأي أمر أهمّ من الدين .

ومنها : رجوع الشيعة إلى الرواة مع وجود الإمام (عليه السلام) .

وفيه : إنه لم يكن من الرجوع التقليدي، بل كان مثل رجوع العوام إلى من يعرف رسالة المجتهد مع وجود المجتهد بينهم. إلى غير ذلك من الوجوه التي هي ظاهرة الخدشة فراجع (مهذب الأحكام).

ويمكن جعل النزاع لفظياً، فمن منع عن الرجوع إلى المفضول مع وجود الأفضل أي في صورة إحراز الاختلاف في الرأي مع عدم موافقة رأي المفضول للاحتياط، ومن جوّز أراد غير هذه الصورة.

فوائد:

الأولى : المراد من الأعلم من كان أجود فهماً في تطبيق الفروع على مداركها، وأجود استنباطاً للوظائف الشرعية عن مبانيها، وليس المراد به الأعلمية المطلقة من كل جهة لانحصاره بالمعصوم (ع)، بل المراد بها الأعليمة الإضافية.

الثانية : لا ريب في تحقق موضوع تقليد الأعلم مع العلم باختلاف الفتوى تفصيلاً! وأما مع العلم الإجمالي فيجب الفحص، لكونه منجزاً ومع اليأس لا يتحقق موضوعه، لأن موضوعه إحرازالاختلاف في ما هو مورد الابتلاء والمفروض عدم تحققه.

الثالثة : لو شك في الاختلاف، فالظاهر صحة جريان إصالة عدم المخالفة فيتحقق موضوع صحة تقليد العالم، لأن موضوعه عدم إحراز المخالفة ولو بالأصل ولا موضوع لوجوب تقليد الأعلم، لأن موضوعه إحراز المخالفة وهو غير حاصل. وهنا فروع كثيرة تعرضنا لها في الفقه، فراجع.

تبدل الرأي:

وهو إما بالقطع على الخلاف، أو بغيره مما يكون معتبراً. وعلى كل منهما إما أن يكون الاجتهاد السابق قطعياً، أو ظنياً، أو بالاختلاف. وعلى الجميع إما أن يكون متعلق الاجتهاد نفس الحكم، أو موضوعه، أو قيداً من قيوده. وعلى الجميع إما أن

نقول بالطريقية المحضة، أو السببية الانقلابية، أو المصلحة السلوكية. ومقتضى الأصل في الجميع عدم الإجزاء إلا مع الدليل على الخلاف من إجماع أو غيره.

ويمكن أن يقال: إن من لوازم جعل اعتبار الاجتهاد ووجوب الرجوع الى المجتهدين هو الإجزاء، لأن اعتبار قول المجتهد والرجوع إليه جعل في مورد يلزمه التبدل غالباً بل دائماً في الجملة، مع أنه لم يشر إلى حكم هذه المسألة العامة البلوى في خبر من الأخبار مع كثرة الابتلاء بها في جميع الأزمنة، وتقتضي الاجزاء سهولة الشرعية المقدسة أيضاً.

تقليد الميت

قد ادعي الإجماع على بطلان الابتدائي منه، فإن تم وإلا فيشمله ما يدل على صحة البقاء عليه. وموضوع البحث في ما إذا خالف فتوى الميت لفتوى الحي، وفي مورد الموافقة لا ثمرة لهذا البحث أصلاً لتحقق مطابقة عمل العامي لرأي من يصح الاعتماد على رأيه ويصح عمله لا محالة، سواء قلنا بجواز تقليد الميت ابتداءً وبقاءً، أو لم نقل به.

وخلاصة الكلام أنه لا بد وأن يبحث من وجهين: الأول: من جهة وجود المقتضي لتقليد الميت، والآخر: من جهة وجود المانع عنه.

أما الوجه الأول: فمقتضى الأصول الموضوعية ـ من إصالة حجية الرأي في حدّ نفسه، وصحة الاعتذار به، وإصالة بقاء الوظيفة الظاهرية التي استفادها من الأدلة، وإصالة بقاء حكمة الاعتبار من غلبة الإصابة أو تسهيل الأمر على الأنام ـ صحة تقليد الميت ابتداءً والبقاء عليه استمراراً، مضافاً إلى الإطلاقات والعمومات كما تقدم من الآيات والأخبار، وتقتضيه السيرة في الجملة أيضاً لاستقرارها على الرجوع إلى آراء الأموات ابتداءً وبقاءً في كل علم وفن وصنعة.

وأشكل عليه تارة: بأصالة عدم الحجية في مشكوكها.

وفيه : إنها من الأصل الحكمي ، والأصل الموضوعي مقدم عليه . كما ستعرف ، مع أنها محكومة بالسيرة والإطلاقات والعمومات .

وأخرى : بزوال الرأي بالموت .

وفيه : إن الحياة منشأ حدوث الرجي لابقائه ، ولا يدور مدار بقاء الحياة أبداً لوجود آراء الأموات من العلماء عندنا خلفاً عن سلف ويحتجون بها في جميع العلوم والفنون ، كوجود كلماتهم عندنا . فما الفرق بين حجية ظواهر كلماتهم وحجية آرائهم حتى تصح الأولى دون الثانية؟

وثالثة : باحتمال كشف الخلاف بالموت .

وفيه : مضافاً إلى أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يمنع عن جريان الأصل إن كشف الخلاف وإنما يضر إذا كان بالطرق المألوفة الاجتهادية لا بغيرها .

ورابعة : بأنه لا يقين بالحكم السابق حتى يستصحب .

وفيه : إنه لا يحتاج اليقين بالحكم في مجرى الاستصحاب ، بل يكفي اليقين بالوظيفة الظاهرية وصحة الاعتذار .

وأما الوجه الثاني ـ وهو وجود المانع ـ فالظاهر أنه منحصر بدعوى الإجماع تارة: على عدم الجواز مطلقاً . وأخرى: بأن الإجماع الدال على عدم الجواز لعروض الهرم والنسيان يدل على عدم الجواز لعروض الموت بالأولى .

وفيه : مضافاً إلى أن هذه الإجماعات من الإجماعات الاجتهادية التي لا اعتبار لها أن المتيقن من الأول خصوص الابتدائي منه لكثرة الاختلاف في الاستمراري ، ولم تثبت الأولوية في الثاني لا عقلاً ولا عرفاً ولا شرعاً ، فلا بد من الاقتصار على مورده هذا ، مع أن لنا أن نقول إنه حيث لا يجوز تقليد الميت ابتداءً

ولا بقاءً إلا بالرجوع إلى الحي يكون هذا التقليد تقليداً للحي فلا يبقى موضوع للإشكال أصلاً.

ثم إنه يجري في تقليد الميت جميع ما يجري في الحي من تعينه إن كان أعلم، والتخيير بينه وبين غيره مع التساوي. وفي هذه المباحث فروع كثيرة تعرضنالهافي الفقه فراجع.

اعتبار مطلق الظن

تقدم الكلام في الظنون الخاصة، وأمامطلق الظن فقد استدلوا على اعتباره بأمور:

أحدها: أن مخالفة الحكم الإلزامي المظنون مظنـة للضرر، ودفع الضرر المحتمل واجب فكيف بالمظنون، فيكون العمل بالظن القائم على الحكم الإلزامي واجباً، وهو المطلوب.

ويرد عليه: إن الكبرى ممنوعة، لأنه إن أريد بالضرر فيه العقاب الأخروي، فالضرر العقابي الذي جب دفعه منحصر بما إذا كان في أطراف العلم الإجمالي أوفي الشبهات البدوية قبل الفحص، وفي غيرهما تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان عقلاً والبراءة شرعاً، وليس المقام منهما، ومع فرض كونه من أحدهما فصحة النتيجة متوقفة على تمامية باقي مقدمات الانسداد، لأنه حينئذٍ يصير من إحدى مقدماتها كما لا يخفي. ويأتي عدم تمامية دليل الانسداد.

وإن كان المراد به الضرر الدنيوي. فيرد عليه ـ أولاً: إن تبعية الأحكام مطلقاً للمصالح والمفاسد الدنيويةيحتاج إلى دليل وهو مفقود على نحو الإطلاق والعموم، وإن كان مما لا ينكر إجمالاً.

وثانياً: كل ضرر دنيوي ليس بواجب الدفع مطلقاً، بل السيرة العقلانية على

الخلاف، فان بناءهم على ملاحظة الجهات المرجحة، فربما يتحملو ن الضرر لمايترتب عليه من المقاصد الصحيحة العقلائية التي يكون الضرر المتحمل بالنسبة إليها بحكم العدم. نعم لو كان الضرر على نحو لا يغلبه شيء من الأغراض العقلائية ويكون غالباً على جميعها فلا ريب في وجوب دفعه حينئذٍ ولا دليل على كون المقام منها إن لم يكن على عدمه. وثالثاً: على فرض تحققه فما لم يدل دليل على أن الحكم الذي في مورده من الكبائر فهو مكفّر بالحسنات، وكما في الآيات مثل قوله تعالى: ﴿إنَّ الحَسَنات يُذْهِبْنَ السَّيِّئات﴾ والروايات، وهذا يجري في ما إذا كان الضرر المحتمل عقاباً أيضاً، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل في المقام أصلاً.

ثانيها: إنه من البديهي وجود أحكام إلزامية في الشريعة المقدسة ومع عدم العلم بها تفصيلاً وجب الاحتياط، ومع تعسره وجب الأخذ بالمظنون.

ثالثها: إنه بعد لزوم الأخذ بها في الجملة لو لم يؤخذ بالمظنون لزم ترجيح المرجوح على الراجح، وهو قبيح، فوجب الأخذ بالمظنون.

ويرد عليهما: إن كل واحد منهما مقدمة من مقدمات الانسداد الآتية، ولا ينتج إلا بعد ضم سائر مقدماتها فلا وجه لذكرها مستقلة.

رابعها: دليل الانسداد

وهومركب من مقدمات أغلبها قابلة للمناقشة، ولم يكن لهذا الدليل رسم في كتب المتقدمين وإنما حدث بين متأخر المتأخرين.

المقدمة الأولى: العلم بتشريع أحكامٍ في الشريعة، بل يكفي الاجتمال العقلائي لذلك.

المقدمة الثانية: انسداد باب العلم والعلمي فيها.

المقدمة الثالثة: عدم جواز إهمال الوقائع المثبتة للتكليف.

المقدمة الرابعة : بطلان العمل بوظيفة الجاهل من العمل بالاحتياط والأصول والأخذ بفتوى الغير.

المقدمة الخامسة : بطلان ترجيح المرجوح على الراجح .

ومع صحة جميع هذه المقدمات تنتج حجية مطلق الظن لا محالة .

ولكن يرد عليها ـ أولاً : بأن حق بيان المقدمة الأولى أن يكون هكذا: «نعلم بوجود أحكام في موارد الطرق المعتبرة تأسيساً أو إمضاءً بحيث لو تفحصنا وظفرنا بها ورجعنا في غيرها إلى الأصول المعتبرة لم يلزم محذور عقلي ولا شرعي أبداً، وقد تفحصنا وظفرنا بها فنرجع في غيرها إلى الأصول المعتبرة» .ولا ريب في صحة هذه المقدمة، كما لا ريب في تحققها خارجاً ومعها لا تصل النوبة إلى سائر المقدمات أصلاً، فتكون عقيمة رأساً، فلا وجه للبحث عن سائر المقدمات صحة وفساداً.

وثانياً : إنه لا ريب في فساد المقدمة الثانية، لأن المراد بالعلم فيها إن كان مطلق ما يوجب الاطمئنان وسكون النفس ـ كما يكون المراد بالعلم في الكتاب والسنة ذلك ـ فلا ريب في انفتاح بابه في الأحكام، كما لا يخفى على العوام فضلاً عن الأعلام. وإن كان المراد به ما هو المصطلح لأهل المعقول أي: ما لا يحتمل فيه الخلاف أصلاً، فهو وإن كان مسدوداً في غير الضروريات، والمتواترات، والمسلمات الفقهية، وما استفاض فيه الإخبار، أو نقل الإجماع ، وموارد الإجماعات المتحققة. ولكن باب العلمي مفتوح في الأحكام إلى يوم القيام بلا شبهة فيه ولا كلام هذا.

ولا ريب في صحة المقدمة الثالثة إما للقطع بأن إهمال التكاليف المعلومة بالإجمال مبغوض لدى الشارع، أو للإجماع القطعي على عدم صحة الإهمال من الإمامية، بل من المسلمين، وإما لأن نفس العلم الإجمالي منجز عقلاً، فلا يصح الإهمال لدى العقلاء. وهذه وجوه ثلاثة لتمامية المقدمة الثالثة، وقد ابتني عليها الكشف والحكومة، فان استند البطلان إلى أحد الأولين، فالنتيجة هي الكشف لكونها تابعة لأخس المقدمات، ولا ريب في كون كل واحد منهما شرعياً لا عقلياً. وإن استند

البطلان ألى الأخير تستنتج الحكومة لكون جميع المقدمات ـ على فرض تماميتها ـ عقلية. ولكن هذا الابتناء ممنوع، لأنه بعد تحقق العلم الإجمالي وحكم العقل بعدم صحة الإهمال، لقاعدة دفع ضرر العقاب المعلوم يكون حكم الشرع إرشاداً إليه لا محالة، سواء كان دليله الإجماع القطعي، أو القطع بالمبغوضية لدى الشارع، كما في سائر موارد حكم الشرع مع وجود حكم العقل البتي. ولو كان المدرك تمام الوجوه الثلاثة لتعين الحكومة أيضاً، لكفاية حكم العقل للمدركية وتكون البقية إرشاداً إليه.

ولا ريب في صحة المقدمة الرابعةأيضاً،أما الرجوع إلى العالم فلفرض عدمه، إذ المفروض انسداد باب العلم والعلمي، والرجوع إليه يكون من العلمي، هذا مع إباء نفوس المجتهدين عن الرجوع إلى غيرهم، بل لا وجه له بالنسبة إليهم،كما لا يخفى.

وأما الاحتياط فجملة القول فيه: إنه إما تام مخل للنظام، أو موجب للعسر والحرج، أو لا يوجب شيئاً منهما. والأولان منفيان لدى العقلاء كافة في كيفية الامتثالات ويرون ذلك منكراً،بل يلومون مَن احتاط بما يوجب العسر والحرج فضلاً عما أوجب اختلال النظام، ويكفي في ذلك عدم بلوغ الردع في الشريعة فكيف بالأدلة الكثيرة الدالة على أنه لا حرج في الدين، وإنه سمحة سهلة. وقد لاحظ الشارع الأقدس في جعله للأحكام قدرة الضعفة لا سيما الشريعة الختمية المبنية على بيان المعارف والأحكام ونشرها وتعليمها وتعلمها والتفقه فيها، وقد جرت سيرة الرواة ومن بعدهم في كل طبقة على تبويبها وتفصيلها جزئية وكلية واهتموا بذلك نهاية الاهتمام في كل عصر، وذلك كله يلازم سقوط الاحتياط الموجب للعسر في كيفية الامتثال فكيف بما إذا كان مخلاً للنظام.

والحاصل الامتثال الحرجي خلاف الطريقة العقلائية فيكون خلاف الطريقة الشرعية أيضاً إلا مع التنصيص على الجوازفكيف بالتصريح بالمنع.

وقال صاحب الكفاية: «إن أدلة نفي الحرج إنما تنفي الجعل الحرجي» يعني لا يتعلق جعل للشارع بالتكليف الحرجي ولا تشمل الحرج الحاصل من ناحية

الامتثال، لأنه لم يحصل من طرف الشارع.

ويرد عليه ـ أولاً : أنه لا حرج في الدين مطلقاً، سواء كان في جعل أصل التكليف، أو في امتثاله لعموم دليل نفيه الشامل لهما معاً، ويدل عليه صحيح ابن سنان حيث جعل (عليه السلام) فيه الابتلاء بالوسوسة في الوضوء من الشيطان.

وثانياً : بأن الامتثال الحرجي خلاف الطريقة العقلائية يكفي عدم ثبوت الردع فيه شرعاً، فلا تصل النوبة إلى البحث عن أن دليل نفي الحرج هل له الحكومة بالنسبة إلى الامتثال الحرجي أيضاً أو لا. هذا كله مضافاً إلى ما يأتي من عدم تنجز هذا العلم الإجمالي أصلاً. هذا خلاصة الكلام في الاحتياط المخل للنظام، أو الموجب للعسر والحرج على الأنام.

وأما ما لا يوجبهما فجملة القول فيه أنه لا دليل على وجوبه أصلاً، لأن دليل وجوبه منحصر بالعلم الإجمالي بثبوت الأحكام في الواقع، ولا أثر لهذا العلم الإجمالي أصلاً.

أما أولاً : فلأن الحق في بيان العلم الإجمالي أن يكون هكذا : «إنانعلم إجمالاً بتشريع أحكام في الشريعة لو تفحصنا عنها لظفرنا بها في موارد الطرق المعتبرة، وقد تفحصنا واطلعنا عليها فيها فيزول العلم الإجمالي حينئذٍ رأساً» فلا يبقى بعد ذلك موضوع لوجوب الاحتياط أصلاً.

وأما ثانياً : فلأن هذا العلم الإجمالي غير منجز، لخروج جملة كثيرة من أطرافه عن مورد الابتلاء في كل عصر وزمان من أول البعثة إلى ظهور الحجة، إلا أن هذه الجملة تتبدل بحسب الظروف والجهات الخارجية، كخروج أحكام العبيد والإماء ونحوها في هذه الأعصار عن محل الابتلاء، وفي أوائل الإسلام جملة مهمة منها غير الضروريات كانت خارجة عن مورد الابتلاء.

وبالجملة : الابتلاء وعدمه من الأمور التدريجية الوجود والانقضاء، كما لا يخفى على المتأمل.

إن قيل: العلم الإجمالي الكبير يكون كذلك، فلا تنجز له من هذه الجهة. وأما الصغير ـ وهو الحاصل بين الأحكام الابتلائية ـ فلا ريب في تنجزه فيجب الاحتياط فيه، وهو المطلوب.

يقال: ينحل ذلك أيضاً، ولا أثر له بسبب الأمارات المعتبرة والضروريات والمسلمات وغيرها، فلا تنجز للعلم الإجمالي بكبيره وصغيره، فلا وجه لوجوب الاحتياط ولا تبعيضه، كما لا يخفى. وقد استقصى صاحب الوسائل في كتابه المسمى ببداية الهداية: الواجبات بألف وخمسمائة وخمسة وثلاثين، والمحرمات بألف وأربعمائة وثمانية وأربعين، والظاهر أنه (قده) عدّ جميع الشواذ والنوادر أيضاً واستقصى ذلك نهاية الاستقصاء. ولا ريب في كفاية الأمارات والقواعد والأصول المعتبرة بهذا المقدار، كما هو معلوم على الخبير البصير.

وأما ما عن الشهيد (قده) من أن واجبات الصلاة ألف، وكتب فيها كتابه «الألفية». فلا يخفى أن ابتلائيات الصلاة لا تبلغ إلى ذلك الحد كما هو واضح على من راجعها. وأما ما ورد من أن للصلاة أربعة آلاف حد، فلا بد من ردّ علمه إلى أهله، أو حمله على بعض المحامل. هذا ما يتعلق بالاحتياط.

وأما الرجوع إلى الأصول فأن كانت مثبتة للتكليف فلا محذور من الرجوع إليها حينئذٍ، وإن كانت نافية فقيل بعدم صحة الرجوع اليها إما لأجل استلزامه الخروج عن الدين، أو لأجل الإجماع على الخلاف، أو لأجل العلم الإجمالي بثبوت أحكام إلزامية في البين فيلزم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله حينئذٍ في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر»، كما يأتي بيانه. ولا مجرى لسائر الأصول معه أيضاً، لاختصاصها بالشك البدوي دون المقرون بالعلم الإجمالي.

ويرد الأول: بأنه صحيح إن جرت الأصول النافية في جميع أحكام الشريعة أو في معظم الأحكام، ولا يقول به أحد بل لا يرضى به عاقل لاختصاص مجراها لدى

العقلاء بمورد فقد الأمارات والقواعد والأصول المثبتة المعتبرة، وهي موجـودة كافية. فيرجع في غير مواردها إلى الأصول النافية بلا محذور أبداً.

ويرد الثاني : باستقرار بناء الفقهاء في كل عصر إلى الرجوع إليها بعد الفحص واليأس عن غيرها، وسيأتي أن نزاع الأخباري مع الأصولي نزاع صغروي لا أن يكون كبروياً.

ويرد الثالث : بما مرّ غير مرة من سقوط هذا العلم الإجمالي عن التنجزبالمرة، فالمقتضى لجريانها في مورد فقد الأمارات ـ وهوالشك ـ موجود، والمانع عنه مفقود فتجـري الأصول النافية بلا محذور في البين.

إن قلت : عند تحقق الشك والظن، مقتضى الفطرة الأخذ بالأخير فلا تصل النوبة إلى الأصل، فيصح استنتاج اعتبار مطلق الظن حينئذٍ.

قلت : نسلم أن مقتضى الفطرة في الظنون الخاصة المعتبرة بالخصوص. وأما مطلق الظن الذي لم يقم على اعتباره دليل فاقتضاؤها للأخذ به وترك الأصل الذي دل على اعتباره الأدلة ممنوع، كما لا يخفى.

وأما لزوم التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله، فالجواب عنه إن محذور جريان الأصول النافية في أطراف العلم الإجمالي تارة ثبوتي، وأخرى إثباتي.

أما الأول فالقول بوجوب الاجتناب ـ مثلاً ـ عن جميع الأطراف مقدمة للعلم، وعدم وجوب الاجتناب عن أحدهما محذور بنفسه لا ينبغي صدوره عن عاقل فضلاً عن الحكيم. وكذا عدم وجوب الاجتناب عن الأطراف جميعاً، للأصل مع وجوب الاجتناب عن أحدها لا بعينه.

وأما الثاني : فإنه بناءً على شمول اليقين في قوله (عليه السلام): «لاتنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخره» لليقين الإجمالي أيضاً. فتقرير لزوم التناقض أن مقتضى الصدر حرمة نقض اليقين بالشك في كل واحد من الطرفين، ومقتضى

الذيل حينئذٍ عدم حرمة نقض اليقين بالشك في مورد العلم الإجمالي فيلزم التناقض.

ويرد عليه ـ أولاً : إمكان منع شموله لليقين الإجمالي فلا يلزم المحذور أبداً.

وثانياً : على فرض الشمول إن اليقين الاجمالي إما أن يلحظ بالنسبة إلى يقين كل واحد من الطرفين بالخصوص الذي كان سابقاً، ثم شك في البقاء، أو بالنسبة إلى مجموعهما من حيث المجموع، أو بالنسبة إلى المردد من حيث الترديد، أو بالنسبة إلى المعلوم واقعاً وفي علم الله تعالى.

أما الأول : فلا ريب في عدم اليقين بالنسبة إلى كل واحد من الطرفين على خلاف اليقين الاستصحابي. وأما الثاني فلا ريب في عدم تحققه في الخارج حتى يكون مجرى الاستصحاب ويلزم التناقض بين صدره وذيله، فان مجراه هو الفرد الشخصي الخارجي دون المجموع من حيث المجموع الذي ليس إلا أمراً وهمياً فقط. وأما الثالث فلا تحقق له أصلاً، إذ التحقق والوجود مساوق للتشخص في الجملة، والمردد من حيث هو لا تشخص له رأساً. وأما الرابع فهو حق ولكنه ليس مجرى الاستصحاب في شيء حتى يلزم التناقض في دليله، إذ لا شك فيه مع أنه ليس له أثر عملي لفرض التردد الظاهري. هذا.

ولكن يمكن أن يقال: إن التنافي الثبوتي بين جريان الأصول النافية في الأطراف والعلم الإجمالي بالخلاف يسري إلى مقام الإثبات أيضاً لمكان التلازم العرفي بينهما، كما هو أوضح من أن يخفى. ولعل هذا مراد من قال بلزوم التناقض أيضاً أي التنافي بالعرض لا بالذات، فيصح أن يجمع بهذا بين الكلمات، فمن ينفيه يريد به ما بالذات، ومن يثبته يريد ما بالعرض.

فتلخص مما مر : إنه لا نتيجة لدليل الانسداد أصلاً، وعلى فرضها فهي تكون التبعيض في الاحتياط لو فرض أن دائرة العلم الإجمالي بالأحكام تكون أوسع من موارد الأمارات، والقواعد، والأصول المعتبرة فيعمل حينئذٍ بالاحتياط حتى يضعف

العلم ويصير الأطراف عرفاً كالشك البدوي فيعمل بالأصول النافية حينئذٍ. فمن قال بأن النتيجة ـ على فرض التمامية ـ العمل بالأصول النافية . أي بعد ضعف العلم الإجمالي وصيرورة أطرافه كالشك البدوي، ومن قال بـأن النتيجة التبعيض في الاحتياط أي قبل ذلك، فيصير هذا النزاع أيضاً لفظياً بلا ثمرة، فراجع وتأمل.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول : هل تكون نتيجة دليل الانسداد ـ على فرض تماميتها ـ اعتبار الظن في المسألة الأصولية أي الحجية والطريقية فقط، أو في نفس الأحكام فقط، أو فيهما معاً.

والحق سقوط هذا البحث من أصله لأن نفس دليل الانسداد من المسائل الأصولية، والمناط في المسألة الأصولية ما كانت مستلزمة لصحة الاعتذار، وحينئذٍ فكل ظن مطلق صح الاعتذار به لدى الشارع الأقدس يشمله دليل الانسداد، سواء كان في الطريق، أو في الحكم، أو فيهما معاً بلا واسطة، أو معها وما لا يصح فلا يشمله الدليل، سواء كان في الطريق أو في غيره، مع أن ظاهرهم التسالم على لزوم الأثر الشرعي فيه مضافاً إلى أن الظن بالطريق في الغالب يستلزم الظن بالواقع وبالعكس. نعم ينفك كل منهما عن الآخر عقلاً بل وأحياناً في الخارج أيضاً ولكنه ليس بنحو يفصل فيهالقول.

واستدل من قال بالاختصاص بخصوص الطرق تارة: بانحصار الواقعيات بمؤدياتها.

ويرد : بأنه إما من التصويب المحال، أو المجمع على بطلانه.

وأخرى : بأن امتثال التكاليف مقيد بأن يكون منها.

ويرد : بعدم دليل عليه بعد الانسداد. نعم منع عن العمل بالقياس والاستحسان

ونحوهما، وذلك لا يستلزم التقييد، مضافاً إلى مـا مر من الملازمة الغالبية بينهما ولا وجه للتقييد، كما لا يخفى.

وثالثاً : بأن الظن بالطريق أقرب إلى الواقع.

ويرد : بأنه من مجرد الدعوى.

ورابعة : بأنه كما أنا نعلم بالواقع نعلم بجعل طرق إليه أيضاً وبعد تمامية المقدمات يعمل بالظن بالطريق وفي غيره يرجع إلى البراءة. ويرد : بأن الطريق

ويرد: بأن الطريق المجعول لا موضـوعية فيه بوجـه، بل هو طريق محض إلى الواقع، والمدار كله عليه فجعل الطريق على فرض حجيته لا أثر له إلا الطريقية بلا فرق بينهما مع الملازمة الغالبية بينهما، فالحق عدم الفرق في الحجية على فرض تمامية المقدمات بين الظن بالواقع، أو بالطريق أو بهما معاً.

الثاني : هل تكون النتيجة بعد تمامية المقدمات اعتبار الظن شرعاً ـ المعبر عنه بالكشف ـ أو لغاية امتثال المظنونات ـ المعبر عنه بالحكومة ـ الحق هو الأخير، لأنه بعد فرض تماميتها يحكم العقل بكفاية الامتثال الظني ما لم يردع عنه الشرع، ولا ردع إلا في مثل القياس فلا نحتاج بعده إلى استكشاف حكم الشرع، ولو فرض ذلك لكان إرشاداً محضاً، لفرض كفاية المقدمات في لزوم الامتثال الظني وكفايته عقلاً، فيكون حكم الشرع حينئذٍ إما إرشاداً أو مؤكداً لحكم العقل. هذا مع أن المقدمات إما عقلية أو عقلائية. فتكون النتيجة تابعة لها أيضاً، لأن العلم بالأحكام وجداني وانسداد بابي العلم والعلمي على فرض التمامية كذلك، وبطلان الإهمال عقلي أيضاً، لأنه ظـلـم وكفران بالنسبة إلى المنعم الحقيقي، بل ظلم بالنسبة إلى نفس المكلف أيضاً ـ وبطلان الاحتياط المطلق بل عدم جوازه كذلك. وكذا الرجوع إلى الأصول النافية مطلقاً ورجوع العالم إلى غيره أيضاً خلاف مرتكزات العقلاء، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح عقلي فتكون النتيجة عقلية لا محالة. وابتناء الكشف والحكومة على أنه إن كان مدرك بطلان المقدمة الثالثة الإجماع القطعي، أو الخروج

من الدين فيتعين الكشف حينئذٍ، وإن كان مدركه غيرهما فالحكومة لا وجه لها، إذ الإجماع القطعي أو الخروج من الدين لا موضوعية لهما قطعاً، بل مرجعهما إلى أن ترك الامتثال المطلق بعد العلم بالتكاليف ظلم على المنعم وعلى النفس فيرجعان إلى ما مر، ولا محالة تكون النتيجة الحكومة.

إن قلت : إن مدرك بطلان مطلق الاحتياط هو الإجماع وهو شرعي والنتيجة تابعة لاخسّ المقدمات فيستفاد منه جعل الشارع للظن حجة.

قلت : بطلان الاحتياط المطلق أوضح من أن يتمسك له بالإجماع، ولا ريب في كونه عقلائياً، ولو فرض تمامية الإجماع فهو حاصل من المرتكزات العقلائية لا أن يكون إجماعاً فقهياً معتبراً، كما لا يخفى.

إن قلت: معنى الحجية هو أن يكون الشيء تخصص به العمومات أو تقيد به المطلقات ويعمل به كسائر الحجج المعتبرة. والظن بناءً على الحكومة ليس كذلك، لأن معناه ـ كما مر ـ كفاية الامتثال الظني، وليس هـذا من الحجية في شيء، بل يكون مثل كفاية الاحتياط في الامتثال.

قلت : الحجة عند العقلاء، مـا يصح أن يحتج بهالعبد لدى المولى ؛ ، مع أن من مقدماته العلم بالأحكام وهو حجة بالذات، ولا ريب في إطلاقها بهذا المعنى على الظن بناءً على الحكومة لا محذور في أن يخصص به عام أو يقيد به مطلق. هذا مع أن الحجية إنما هي لأجل الطريقية للامتثال ولا موضوعية فيها بوجه، وهو الأصل الذي لا بد وأن يعتنى ويهتم به، فلا ثمرة عملية في هذا البحث بل ولا علمية معتنى بها وإن أطيل الكلام فيه.

الثالث : هل النتيجة كلية ـ بمعنى اعتبار الظن من أي سبب حصل وفي أي مورد، وبأي مرتبة كان ـ أو هي مهملة ويحتاج في التعميم إلى دليل آخر فيكون دليل الانسداد على فرض التمامية جزء الدليل لا تمامه؟

الحق هو الأول إلا مع القرينة على الخلاف، لأن مقتضى طبع الاستدلال على

شيء أن يكون وافياً بحدود المدلول وقيوده مطلقاً، وذلك مقتضى السيرة العقلائية أيضاً في استدلالاتهم في علومهم ومحاوراتهم، والإجمال والإهمال في الأدلة خلاف السيرة العقلائية، ولا فرق فيه بين الكشف والحكومة. نعم مع وجود الظن الاطمئناني في البين وكفايته مقتضى بناء العقلاء والمتشرعة عدم التعدي عنه إلى غيره، وكذا لو فرض أهمية المورد بحيث لا يكتفي فيه بغير الاطمئناني، أو بأصل الظن مطلقاً وتشخيص ذلك ليس من وظيفة الأصول، بل لا بد وأن يثبت في الفقه ويكفي فيه هذا المقدار من البحث.

ويمكن جعل النزاع لفظياً، فمن قال بالإهمال أي الاكتفاء بالقدر المتيقن لو كان، ومن قال بالتعميم قال به بحسب عموم الدليل ثبوتاً، ولكن مع وجود القدر المتيقن الكافي لا بب من الاقتصار عليه خارجاً ولا يجترئ كل فقيه أن يتعدى عنه.

ثم إنه لوكانت أسباب حصول الظن ومرتبته وموارده متحدة من تمام الجهات فالنتيجة كلية لا محالة، ومع الاختلاف بالقوة والضعف وبالأهمية يتحقق القدر المتيقن فيقتصر عليه مع الكفاية ويتعدى عنه مع عدمها.

ولا يخفى سقوط هذا النزاع وعدم الثمرة له من أصله لعدم اجتراء أحد على التعدي عن المتيقن إلى غيره، سواء قيل بالكلية أو بالإهمال.

وكيف كان فإنه بناءً الإهمال استدلوا بوجوه للتعميم:

منها: دعوى الإجماع عليه.

ويرد: بأن المسألة من المستحدثات، مع أن التعميم مع الاحتياج إليه في الجملة من المرتكزات، فكيف يكون هذا من الإجماع التعبدي الذي يستكشف منه رأي الإمام (عليه السلام) لا سيما في هذه المسألة المبتنية على مقدمات جعلية فكرية كجملة من المقدمات المنطقية، ويجلّ شأن الإمام (عليه السلام) من التدخل في مثل هذه المقدمات وتوابعها.

ومنها : الظن المطلق بعد تمامية المقدمات يكون كالقطع، فلا فرق فيه بين الموارد والأسباب والمراتب.

ويرد: بأنه كذلك لو لم يكن قدر متيقن للثلاثة ـ من السبب، والمورد، والمرتبة في البين، ومع وجوده يكون القياس مع الفارق، كما لا يخفى على كل أحد.

ومنها : مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في جميع موارد الظنون ومراتبها وأسبابها هو التعميم، مع أنه مقتضى قاعدة الاشتغال بعد العلم باعتبار الظن في الجملة.

ويرد : بانحلال العلم الإجمالي بما هو متيقن الاعتبار في الجهات الثلاث ومعه لا موضوع لقاعدة الاشتغال في غير معلوم الاعتبار.

الرابع : قد استشكل في النهي عن الظن القياسي بعد تمامية مقدمات الانسداد من وجهين:

أولهما : إنه قد يصيب الواقع وقد يخطئ، كسائر الظنون، فالنهي المطلق عنه تفويت للواقع على المكلفين عند الإصابة، وهو مناف لمقام الشارعية.

ويرد عليه : بأن إصابة الواقع فيه أحياناً مع المفاسد الكثيرة المترتبة عليه من الخير القليل النادر المستلزم للشر الكثير، وليس بناء العقلاء في مثله الأخذ بالخير القليل النادر والتحمل للشر الكثير الغالب، بل ولا يلتفتون إلى مثل هذا الخير القليل أصلاً، ولا فرق في هذا الإشكال بين الكشف والحكومة.

ثانيهما : بناءً على الحكومة يكون الظن كالقطع عند العقل، فكما لا وجه للنهي عن اتباع القطع، فكذا الظن الانسدادي بناءً عليها، وقد اشتهر: أن الأحكام العقلية غير قابلة للتخصيص.

ويرد : بأن الحكم العقلي الغير القابل للتخصيص منحصر في ما إذا كان العقل الحاكم به محيطاً بما له دخل في حكمه جزئية وكلية، جزءاً وكلاً إحاطة واقعية من كل

حيثية وجهة، ومثل هذا العقل منحصر بالعقول المؤيدة بروح القدس فإنه يكشف عليهم الواقع فيرونه على ما هو عليه، وأما سائر العقول فمطلق أحكامهم تعليقية وليست تنجيزية فهي معلقة على عدم ورود التخطئة أو التخصيص من عقل آخر يكون قاهراً عليها الذي يكون نسبة جميع العقول إليه نسبة الشمع إلى الشمس، فمع ورود التخطئة أو التخصيص لا حكم أصلاً لها، كما لا يخفى.

الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر يتعين الأخذ بالظن المانع، لأن طرحهما معاً مخالف لفرض تمامية النتيجة، والأخذ بهما معاً مخالف لاعتبار الظن المانع والأخذ بالممنوع ترجيح المرجوح على الراجح، فيكون المقام من قبيل دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، فإن إخراج الظن المانع عن المقدمات يحتاج إلى مخصص ولكن خروج الظن الممنوع عنها يثبت بوجود الظن المانع، ومع دوران الأمر بينهما مقتضى المحاورات العقلائية تقديم التخصص على التخصيص.

السادس: نتيجة دليل الانسداد على فرض التمامية إما حجية الظن في إثبات الواقع المعبّر عنه بالكشف، أو كفاية امتثال مظنونات التكليف ـ المعبّر عنه بالحكومة وأما اعتبار الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف وثبوته بحجة معتبرة، فلا ربط له بدليل الانسداد أصلاً، لعدم تكفل مقدماته له. والنتيجة تابعة لها، لأنه من المقدمات العلم بالواقع إجمالاً، وانسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إليه، وأين هذا مما إذا علم الواقع وتنجز التكليف به فعلاً من كل جهة وظن بامتثاله؟! فمقتضى إصالة عدم الحجية عدم اعتبار مثل هذا الظن مع ما ارتكز في الأذهان: إن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك: إلا إذا دل دليل خاص على تسهيل الشارع وتيسيره، والاكتفاء بالامتثال الاحتمالي أيضاً، كما دل على عدم الاعتبار بالشك بعد الوقت، وبعد الفراغ، والتجاوز عن المحل، ومثل حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمس» وغيره من القواعد الامتنانية التسهيلية.

السابع: الظن غير المعتبر ساقط عن الاعتبار مطلقاً، فلا يجبر به ضعف السند

ولا الدلالة ولا جهة الدلالة، كما لا يوهن به ذلك كله، لفرض عدم اعتباره . نعم بناءً على اعتبار الخبرالموثق به لو حصل به الوثوق صح الاعتماد عليه حينئذ من جهة الوثوق، كما أنه لو كان من القرينة المحفوفة بالكلام التي منعت عن تحقق الظهور يسقط الظهور حينئذٍ من السالبة بانتفاء الموضوع لا لأجل اعتبار الظن ،كما أنه لو كان في الفقه مورد دلّ الدليل فيه على اعتبار مطلق الظن فيه يعمل به ولو لم يكن معتبراً لأجل الدليل حينئذٍ وقد مر بعض القول في بحث الظواهر والتعارض أيضاً .

الثامن : هل يكون الظن ـ خاصاً كان أو مطلقاً على فرض اعتباره ـ معتبراً في الاعتقاديات، كاعتباره في الفرعيات؟ .

الحق أن يقال: إن الاعتقاديات على قسمين ـ الأول: ما وجب فيه تحصيل العلم . والثاني : لا يجب فيه ذلك، بل وجب الاعتقاد به على ما هو عليه في الواقع ولو لم يعلم،ولا موضوع لاعتبار الظن بقسميه فيهما، كما يأتي . ومن الأول معرفة المبدأ تعالى، والنبي (صلى الله عليه وآله)، والإمامة التي هي من المناصب الإلهية .

واستدل على وجوب المعرفة فيها عقلاً تارة: بقاعدة حسن شكر المنعم، إذ لا ريب في كون الله تعالى هو المنعم على الكل بجميع أنحاء النعم، والنبي (ص) والإمام (ع) وسائط الفيض والنعمة، كما لا ريب في توقف الشكر على معرفة المنعم والواسطة، فتجب المعرفة عقلاً .

ويرد عليه ـ أولاً : إن شكر المنعم حسن عقلاً، وليس كل ما هو حسن عقلاً بواجب كذلك، فلا تتم قاعدة المقدمية في المقام إلا بناءً على وجوب الشكر، وهو يحتاج إلى دليل عقلي آخر .

وثانياً: إن معرفة الله التي هي أجلّ الكمالات النفسانية أجلّ من أن يكون وجوبها غيرياً، بل لا بد وأن تكون نفسية، وكذا النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام .

وأخرى : بقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل التي هي منالقواعد العقلائية في الجملة، إذ لا ريب في احتمال الضرر في ترك معرفة الله تعالى والنبي (ص) والإمام،

خصوصاً مع احتمال أن الله تعالى يريدها من خلقه، فيحكم العقل بوجوبها دفعاً للضرر.

إن قيل : الضرر المحتمل إن كان دنيوياً فليس كل احتمال ضرر دنيوي بواجب الدفع، كما مر. وإن كان أخروياً فهو متوقف على تحقق المخالفةوهو متوقف على إثبات المولوية له تعالى وصدور الأمر منه وثبوت المخالفة وذلك كله متأخر عن أصل المعرفة، فكيف تثبت به المعرفة.

قلنا : المراد بالضرر في المقام الدنيوي والأخروي معاً لأهمية المورد الذي لا أهم منه. أما الضرر الدنيوي فلأن الجهل بالله تعالى وبنبيه وخليفته نقص نفساني، فإذا كان في عدم العلم بالحساب، والنحو والصرف ونحوها نقصاً عرفياً عقلائياً فكيف لا يكون في الجهل بما هو أهم الكمالات النفسانية نقصاً.

وأما الضرر الأخروي فهووإن كان في الغالب مترتباً على مخالفة التكليف ولكن ليس متقوماً بذلك، بل المناط فيه تفويت الواقع بعد التوجه إليه في الجملة عن عمد واختيار، ولا ريب في المقام بعد احتمال العقاب في ترك المعرفة واحتمال أن الله تعالى يريدها من عباده.

وأما المعاد فاستدل على وجوب معرفته في الجملة تارة: بأن العلم به مقدمة لامتثال التكاليف فيجب من باب المقدمة.

ويرد : بأنه لا كليةفيه، لأن من عباد الله تعالى من يعبده حباً له تعالى لا خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته.

وأخرى : بأنه من ضروريات الإسلام، بل جميع الشرائع الإلهية.

ويرد : بأن وجوب معرفته حينئذٍ شرعي لا أن يكون عقلياً، كسائر الضروريات.

وثالثة: بأن في ترك معرفته احتمال الضرر بنحو ما مر في معرفة الله تعالى، والظاهر صحته، كما لا يخفى.

فتلخص : أن دليل الوجوب العقلي لمعرفة المبدأ والمعاد، والنبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (ع) هو قاعدة دفع الضرر المحتمل، فتبصر. هذا ما يتعلق بأصل المعرفة .

وأما إثبات أصل وجود الله تعالى ونفي الشريك عنه، وتوحيده الذاتي ، وانحصار المعبود به تعالى ، وإثبات وجوب وجود النبي (ص) والإمام (ع) ، فمحل البحث عن ذلك في علم الحكمة والكلام .

ثم إنه قد استدل على وجوب المعرفة تارة: بالإجماع .

ويرد: بعدم كونه إجماعاً تعبدياً، بل هو حاصل مما ارتكز في الأذهان من قاعدة دفع الضرر.

وأخرى : بما ورد في الترغيب إلى المعرفة والعلم .

ويرد : بأنه أعم من الوجوب مع أن الوجوب المولوي متوقف على معرفة المولى ، فلو توقفت عليه لدار، وعلى فرض دفع الدور بالإجمال والتفصيل وتمامية الاستدلال يكون إرشاداً إلى ما حكم به العقل. وثالثة: بقوله تعالى : ﴿وما خَلَقْتُ الجِنَّ وَالانْسَ إلاَّ لِيَعْبدُونِ﴾ بناءً على تفسير العبادة بالمعرفة .

وفيه : مضافاً إلى ما ورد على سابقه أخيراً، أن المراد بالمعرفة ـ على فرض صحة التفسير بها ـ إما المعرفة بمعنى الغاية التكوينية ، أو الغاية الجعلية ، أو المعرفة الحاصلة من العبادة. والأول مستلزم للكذب، والثاني حاصل، كما ورد في الحديث عن الصادق (عليه السلام) : «خَلَقهُم ليأمُرَهم بالعبادة»، وقد تحقق ذلك، عبده أحد أو لا . وبعبارة أخرى: غاية الخلق بيان التكاليف بواسطة الأنبياء والرسل وقد حصل وثبت بأحسن وجه. والأخير لا ربط له بالمقام، مع أنه لا بد وأن يحمل على المعرفة الكاملة الحاصلة من العبادة لا أصل ذات المعرفة، لأن العبادة متوقفة عليها، كما لا يخفى ورابعة: بآية النفر وهي قوله تعالى: ﴿وَمَاكَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا

كافَّةً فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنْهُم طائِفةٌ لِيَتَفَقَّهُوا في الدِّين وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إذا رَجَعُوا إليهم لَعَلَّهُم يَحْذَرُونَ﴾

وفيه : أنها في مقام الترغيب إلى التفقه وكيفيته في الجملة، وأما ما يجب التفقه فيه فليست في مقام بيانه، وعلى فرضه تكون إرشاداً إلى حكم العقل لا أن يكون دليلاً مستقلاً.

فوائد:

الأولى : لا ريب في أن مجرد المعرفة أعم من الاعتقاد والجزم، والواجب في الأصول الأربعة ـ التوحيد، والمعاد، والنبوة ، والإمامة ـ الاعتقاد والجزم دون مجرد المعرفة، لأن احتمال دفع الضرر لا يندفع بمجرد العلم من دون اعتقاد وجزم. وكما أن العلم في الأحكام الفرعية العملية طريقٌ إلى العمل يكون في الاعتقاديات طريقاً إلى عقد القلب والجزم بما علم فلا يكفي مجرد العلم والمعرفة.

الثانية: لا يعتبر في المعرفة أن تكون حاصلة عن الاستدلالات الكلامية والحكمية أو غيرهما من البراهين العلمية، بل يكفي حصول الاعتقاد والجزم ولو من تلقين الآباء والأجداد ونحوهم، للاتفاق على صحة إسلام العوام وغيرهم ممن حصل لهم الجزم بها مما ذكر ولا يقدرون على شيء أزيد منه.

الثالثة : للاعتقاد والجزم مراتب متفاوتة يكفي أدناها في تحقق الإسلام والإيمان لثبوت سيرة الأنبياء والأوصياء العظام (عليهم الصلاة والسلام) على الاكتفاء بذلك بالنسبة إلى السواد ولولا ذلك لاختل النظام وتعطلت الأحكام، فمن أقرّ بالشهادتين يترتب عليه جميع أحكام الإسلام ومن لم يقرّ بهما لا يترتب عليه أحكامه، سواء كان قاصراً أو مقصراً مطلقاً.

وأما استحقاق العقوبة فمقتضى الأدلة ثبوته بالنسبة إلى المقصر الملتفت، بل وغيره أيضاً مع الانتهاء الى الاختيار. وأما بالنسبة إلى القاصر فالله تعالى أعلم بما يفعل به، وفي بعض الأخبار أنه تتم عليه الحجة في البرزخ، وللقصور مراتب أيضاً.

منها : ما إذا لم يكن للشخص استعداد فهم الأمور . ومنها : ما إذا كان له ذلك ولكن لم يلتفت إلى اختلاف الأديان أصلاً . ومنها : ما إذا التفت إليه ولكن قطعه بحسن طريقة الآباء والأجداد وعدم احتماله للخلاف يمنعه عن اتباع الحق . ولا ريب في وجود القسم الأول والأخير في الجملة ، وأما الثاني فالظاهر عدم تحققه خصوصاً في هذه الأعصار ، وبذلك يمكن أن يجمع بين الأقوال والأخبار ، فما يظهر منها عدم وجوده أي القسم الثاني .

الرابعة : ما كان من الاعتقاديات يعتبر فيها تحصيل الجزم ، فلا وجه لاعتبار الظن فيها مطلقاً ، لعدم كونه من الجزم أبداً ، وكذا ما يعتبر فيه الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه ، لأن عقد القلب شيء غير الظن ، فلا مورد لاعتبار الظن في الاعتقاديات مطلقاً .

المقصد الثالث

الأصول العملية
وفيه فصول

تقدم أن ما يصح الاعتذار به إما أن يكون عذراً بنفسه أو تكون العذرية لأجل الكشف الناقص فيه، وقد سبق القول فيهما.

والكلام فعلاً في ما يصح الاعتذار به من دون جهة كشف فيه أبداً، وهو الشك الذي يكون مجرى الأصول العملية.

وهي كثيرة أهمها وأعمها الأربعة المعروفة: البراءة، والتخيير، والاحتياط، والاستصحاب، وقد مر حصر مجاريها في أول الكتاب. واعتبارها إنما هو في ظرف الجهل وإستتار الواقع وفقد الحجة المعتبرة بحيث يكون ذلك من مقوماتها فلا اعتبار لهذه الأصول معها مطلقاً، ولذا ترد عليها كل حجة لزوال موضوعها بوجود الحجة. كما أن الجهل بالواقع يكون مورداً لجعل الأمارات المعتبرة أيضاً.

والفرق بين الجهلين أنه في مورد الأصول قيد لاعتبارها فلا أثر لها مع إمكان تحصيل الحجة على الواقع بخلافه في مورد الأمارات فإنه فيهما حِكمَة الجعل لا أن يكون علة المجعول حدوثاً وبقاءً، إذ رب أمارة تكون معتبرة حتى في صورة إمكان تحصيل العلم بالواقع، ولا يبعد أن تكون أصالتا الصحة والطهارة أيضاً كذلك.

كما أنه قد يكون الجهل بالواقع مورداً لحكم واقعي آخر، كالجهر في محل الإخفات وبالعكس جهلاً بالواقع فإنه مورد سقوط الإعادة أو القضاء واقعاً، وله نظائر كثيرة في الفقه، كما لا يخفى على الخبير.

ولا بد من تقديم أمور:

الأول: مورد الأصول مطلقاً الجهل الثابت المستقر. ولا استقرار له إلا بعد الفحص عن الحجة واليأس عنها، فلا اعتبار لها أصلاً إلا بعد اليأس العقلائي عنها.

ثم إنه بعد اليأس عن الظفر بها لا فرق في منشأ حصول الجهل بالواقع بين كونه فقدان النص، أو إكماله، أو تعارضه بناءً على السقوط حينئذٍ، فالمرجع في الجميع هو البراءة في الشبهات الحكمية ـ تحريمية كانت أو وجوبية، وغيرية كانت أو نفسية ـ فلا بد وأن يجعل الجميع بحثاً واحداً ولا وجه لتكثير البحث والعناوين، واختصاص بعض الأقسام بقول دون البعض الآخر لا يوجب تعدد المبحث، كما هو واضح. كما أنه لو قلنا في تعارض النصين بالتخيير يخرج عن مورد البراءة أصلاً ولا ربط له بها حينئذٍ.

الثاني: البحث عن حكم الشبهات الموضوعية مطلقا خارج عن فن الأصول، لأنه متكفل للبحث عن الكليات التي يصح الاعتذار بها في الشريعة، والشبهات الموضوعية بمعزل عن ذلك فالبحث عنها فيه مطلقا استطرادي، والفقيه والعامي فيها على حد سواء.

الثالث: بحث الحظر والترخيص أعم مورداً عن بحث البراءة إذ لا وجه للثاني إلا بعد ورود الشريعة والتفحص في الأدلة، ويصح الأول حتى قبل التشريع أيضاً، بأن يقال: إن مقتضى العبودية هو المنع عن كل شيء مطلقا إلا بعد إذن المعبود، أو يقال: إن مقتضى كثرة عناية المعبود هو الترخيص في كل شيء إلا مع التصريح بالمنع.

الرابع: المراد بالجهل والشك في مورد الأصول عدم الحجة المعتبرة، فيعم موارد وجود الظنون الغير المعتبرة أيضاً.

الخامس: الأصول الأربعة المعروفة من الارتكازيات العقلائية يكفي في اعتبارها شرعاً عدم وصول الردع ولا نحتاج إلى إقامة الدليل على اعتبارها من الكتاب والسنة والإجماع وتطويل الكلام في ذلك، فإن العقلاء بفطرتهم بعد الفحص عن الحجة واليأس عنها لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء فعلاً أو تركاً، وهذا هو البراءة المصطلحة، وإنهم بفطرتهم يرون العلم الإجمالي منجزاً في الجملة، ويعبر عن

ذلك في الاصطلاح بالاشتغال والاحتياط، وعند الدوران بين المحذورين لا يرون أنفسهم ملزمين بشيء منهما بالخصوص، ويعبر عنه بالتخيير، ومع اليقين السابق والشك لاحقاً تحكم فطرتهم باتباع اليقين السابق، ويعبر عنه ب بالاستصحاب، فيكفي عدم وصول الردع شرعاً عن هذه المرتكزات في اعتبارها ولا نحتاج إلى التطويلات، ولا ريب في تقديم الاستصحاب لديهم على باقي الأصول الثلاثة، فراجع وتأمل.

السادس :النزاع بين الأصولي والأخباري في الشبهات التحريمية الحكمية صغروي لا أن يكون كبروياً لاتفاق الكل على قبح العقاب بلا بيان، لكون هذه القاعدة من الفطريات العقلائية، ولكن الأخباري يدعي أن أخبار الاحتياط تصلح للبيانية والأصولي يثبت عدم الصلاحية، فالنزاع صغروي كما لا يخفى.

السابع : عن بعض مشايخنا (قدهم) تقسيم الأصول إلى مطلقة، وتنزيلية، وإحرازية. والأول كالبراءة، والثاني كالاستصحاب. والأخير كأصالة الصحة ـ مثلاً ـ ولا بأس بهذا الاصطلاح، ولكن ليست فيه ثمرة عملية، لأن الأصول ـ كما يأتي ـ بعضها مقدم على بعض سمّي بهذا الاصطلاح أولاً.

الثامن : مباحث الأصول العملية من علم الأصول، لصحة وقوعها في طريق الاعتذار، كما تقدم في أول الكتاب.

الفصل الأول : البراءة

أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً:

قد استدل عليها بالأدلة الأربعة ـ مع كونها من الفطريات العقلائية ـ لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، فيكون الكتاب والسنة إرشاداً إليها لا أن يكون ذلك كله أدلة مستقلة في مقابلها، كما هو واضح.

الاستدلال بالكتاب:

استدل عليها من الكتاب بآيات ـ منها : قوله تعالى في سورة الطلاق : ﴿وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلينُفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللهُ لا يُكلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ مَا آتَاهَا﴾.

بدعوى : إن المراد بالموصول التكليف، وبالإيتاء الوصول فيصير مفادها عدم التكليف بغير ما وصل، وهو عبارة أخرى عن البراءة.

وفيه : أن محتملات الموصول والإيتاء ثلاثة (الأول): ما مرّ. (الثاني) كون كون المراد بالموصول المال وبالإيتاء الإعطاء، كما يقتضيه صدر الآية وذيلها، فتصير من أدلة التمكن في وجوب النفقات الواجبة، ولا ربط لها بالمقام. (الثالث): كون المراد بالموصول العموم لكل شيء ـ حكماً كان أوغيره ـ وبالإيتاء الإقدار، فتصير من أدلة اعتبار القدرة في مورد التكليف مطلقاً. ومع تعدد محتملاتها لا ظهور لها في المقام لو لم نقل بظهورها في الثاني بقرينة الصدر.

ولكن الظاهر صحة إرادة المعنى الثالث فيكون مفادها عدم التكليف بشيء أبداً حكماً أو غيره إلا بما أقدره الله عليه، وإعطاء المال وبيان التكليف نحو من الإقدار عرفاً، فيكون انطباقها على الصدر من باب تطبيق الكلي على بعض الأفراد، كما

تكون كذلك في قول مولانا الصادق (عليه السلام) حين سئل عن تكليف الناس بالمعرفة قال: «على الله البيان لا يُكلّف الله نفساً إلا ما آتاها»، فيتم الاستدلال بها للمقام أيضاً، لأنه من إحدى أفراد المعنى العام.

ولكن يمكن المناقشة بأن مثل هذه الآيات في مقام بيان أنه لا تكليف قبل بعث الرسل وإنزال الكتب وتكون ساكتة عن حكم ما إذا تمت الشريعة وجهل حكم من أحكامها، فلا بد فيه من الرجوع إلى دليل قبح العقاب بلا بيان، وعلى فرض الدلالة تكون إرشاداً إلى القاعدة، كما مر.

ولكن الظاهر سقوط المناقشة من أصلها، لظهور العموم في قبل البعثة وبعدها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً**﴾. بدعوى: أن مفادها ملازمة العذاب لتمامية الحجية وتحقق المخالفة، ومع عدم تماميتها لا موضوع للعذاب، كما أنه مع تماميتها وعدم المخالفة لا موضوع له أيضاً، فتكون الآية عبارة أخرى عما ارتكز في العقول من قبح العقاب بلا بيان، فيصح الاستدلال بها للمقام.

وأشكل عليه ـ أولاً: بأن الآية الكريمة في مقام الإخبار عن جريان عادة الله جلّ جلاله في القرون الخالية والأمم الماضية بالنسبة إلى التعذيبات الدنيوية، وليست في مقام بيان نفي العقاب الأخروي الذي هو محل البحث في المقام.

وفيه: أنها مطلقة تشملهما معاً وهو المناسب لرأفته تعالى على عباده لا سيما بالنسبة إلى أمة خاتم أنبيائه.

وثانياً: بأن المنساق منها عرفاً نفي فعليةالعذاب لا نفي أصل الاستحقاق والثاني هو المفيد للمقام دون الأول.

وفيه: إن دعوى الملازمة العرفية بين نفي الفعلية ونفي الاستحقاق قريبة جداً خصوصاً بالنسبة إلى عنايات ا الله الغير المتناهية سيما قبل تمامية البيان والحجة، لأن الملازمة حينئذٍ متحققة، وخروج الظهار عن هذه الملازمة ـ على فرض التسليم ـ إنما

هو لدليل خاص لا يضر بدعوى الملازمة ما لم يدل دليل على الخلاف، وقد ورد الدليل على عدم الفعلية في مورد الشفاعة ومورد تكفير السيئات بالحسنات وبقي الباقي، مع أن هذه الموارد خارجة تخصصاً عن المقام لتمامية الحجة فيها على الحرمة فلا وجه للقياس، فتتم دلالة الآية على البراءة، ومع ذلك لا تكون دليلاً تعبدياً بل تكون إرشاداً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى.

ثم إنه قد استدل بها الأخباريون على عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، إذ لا ريب في ثبوت حكم العقل بحسن الإحسان وقبح الظلم قبل بعث الرسل فإن تمت الملازمة بين الحكمين يلزم ثبوت العقاب قبل البعثة أيضاً، لقاعدة الملازمة، مع أن الآية تنفي العقاب فتبطل الملازمة بالآية.

وفيه: إن مورد الملازمة ـ كما مر ـ ما تطابقت عليه آراء العقلاء كافة، كحسن الإحسان، وقبح الظلم. ولا دليل على عدم العقاب في الظلم قبل البعثة مع استقلال عقل مرتكبه بقبح فعله، والآية في مقام نفي العقاب قبل بعث الرسل كما ينبغي أن يؤخذ منهم لا نفي العقاب قبل البعثة مطلقاً حتى في ما استقلت آراء العقلاء كافة بقبحه.

وقد يستدل بآيات أخرى على البراءة قاصرة الدلالة، وعلى فرض تماميتها تكون إرشاداً إلى حكم العقل من قبح العقاب بلا بيان، وقد ذكرها شيخنا الأنصاري (قده) وبين قصور دلالتها بما لا مزيد عليه، فراجع فلا وجه للتعرض لها.

الاستدلال بالسنة على البراءة:

منها: ما استفاض منه (صلى الله عليه وآله) بين الفريقين: «رفع عن أمتي. تسعة: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والطيرة، والحسد، والوسوسة في الخلق» واستفاضة نقله تغني عن البحث في سنده، مع أن الصدوق نقله في الخصال بسند صحيح، وأن متنه يشهد بصحة سنده.

والمنساق من الرفع عرفاً ولغة خلاف الوضع، كقوله (صلى الله عليه وآله): «رفع القلمعن الصبي حتى يحتلم ـ الحديث». فالمعنى أنه لم يوضع الإلزام في هذه الموارد، سواء كان ذلك لعدم المقتضي له أصلاً، أو لوجود المانع، وتجوز إرادة الدفع من الرفع أيضاً لإطلاق كل منهما على الآخر في المحاورات، وعلى أي تقدير يدل على أن الإلزام المجهول غير معاقب عليه فيثبت المطلوب.

وما يقال: إنه مناف لما اشتهر من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل؛ وعدم الاختصاص بالأول.

باطل: لأن الاشتراك في ما إذا ثبت حكم بالدليل لا في ما إذا لم يكن على ثبوته دليل، فلا موضوع لقاعدة الاشتراك هنا.

ثم إن البحث عن حديث الرفع يقع ضمن أمور:

الأول: حيث أن الحديث ورد في مقام القاعدة الكلية والامتنان على الأمة، فمقتضى عمومه وإطلاقه تعميم متعلق الرفع لكل ما أمكن رفعه في الشريعة وكان فيه التسهيل والامتنان على الأمة، سواء كان من التكليفيات. نفسياً كان التكليف أو غيرياً، حكمياً كانت الشبهة أو موضوعية.

كما تعمّ الوضعيات أيضاً تأسيسية كانت أو إمضائية، أو كان من تنزيل الموجود منزلة المعدوم، أوالعكس. فيرفع الإلزام، والصحة، والجزئية، والشرطية، والسببية والمسببية، والقضاء والإعادة، وكل أثر شرعي إلا ما خرج بالدليل. واختصاص الإكراه والاضطرار بالموضوعات لقرينة خارجية لا يوجب الاختصاص في البقية، كما هو واضح.

وليس المراد من الرفع التكويني منه حتى ينافي التحقق الخارجي، بل المراد التشريعي التنزيلي، كما في قوله (عليه السلام): «لا شك في النافلة، ولا شك لكثير الشك». فيكون بلحاظ الآثار الشرعية، أو بلحاظ العقاب الذي هو أهم الآثار فيكون رفع غيره بالأولى، أو بلحاظ التكليف فيتضمن رفع الجميع قهراً.

وهذه الاحتمالات وإن كانت مختلفة اعتباراً، لكنها متلازمة عرفاً، كمالا يخفى فلا وجه للتفصيل. ويجري الحديث في جميع أبواب الفقه وتمام مسائله، كما جرت سيرة الفقهاء (قدهم) على التمسك به كذلك.

وما يقال : إنه لا وجه لرفع المؤاخذة، لأنها حكم العقل باستحقاق العقوبة، وهي عقلية لا شرعية مع كونها مترتبة على المخالفةالعمدية للتكليف المعلوم ولا موضوع لها في المقام قطعاً.

مدفـوع أولاً: بكفاية الجعل الإمضائي في تعلق الرفع به وهو متحقق.

وثانياً : بأن المؤاخذة معلولة للإرادة التشريعية فما اشتهر من أنها من الأمور العقليةلا وجه له. نعم أصل استحقاق العقاب لدى المخالفة حكم عقلي وهو غير المؤاخذة، كما لا يخفى.

وثالثاً : المرفوع هو إيجاب الاحتياط الذي لا ريب في كونه تحت اختيار الشارع وضعاً ورفعاً، ولا يلزم من ذلك كون العقاب على نفس الاحتياط من حيث هو، وهو باطل، لأن الاحتياط مطلقا ملحوظ طريقاً إلى الواقع، فثواب فعله ثواب الواقع، والعقاب على تركه عقاب على الواقع.

الثاني : الأثر الشرعي المترتب على الشيء تارة: يترتب عليه لا بشرط عن صفتي العلم والجهل. وأخرى: مترتب عليه بقيد العلم به. وثالثة: بقيد الجهل به.

ومورد التمسك بالحديث خصوص القسم الأول فقط، لأن في الثاني ينتفي الأثر بعروض الجهل لانتفاء الموضوع، لفرض أخذ العلم فيه، وفي الثالث لا وجه لرفع الأثر لفرض أن موضوعه الجهل، وقد تحقق فكيف يرفع مع تحقق موضوعه، وأمثلة الكل كثيرة في الفقه، كما لا يخفى.

الثالث : حديث الرفع كسائر القواعد التسهيلية الامتنانية في طول الأحكام الواقعية ومقدمة عليها عند الكل بمعنى كونها مانعة عن وصولها إلى مرتبة الفعلية

لمصالح شتى وأغراض صحيحة عقلائية لا تحصى ؛ لأن الواقعيات اقتضائيات محضة ووصولها إلى مرتبة الفعلية يحتاج إلى وجود الشرائط وفقد الموانع ، فالأدلة الامتنانية التسهيلية ، بل الثانوية مطلقا مبينات إما لفقد شرط عن فعلية الأحكام الواقعية أو وجود مانع عنها ، فلا محالة تتقدم عليها ، بلا فرق بين أن يسمى هذا التقدم تخصيصاً أو حكومة أو وروداً ، إذ لا ثمرة عملية بينهما ، بل ولا علمية معتنى بها ، كما يأتي إن شاء الله تعالى .

ولا يلزم من هذا التقدم النسخ ، أو التصويب ؛ أو الصرف . لأن الأول عبارة عن زوال مدة التشريع ، ومثل حديث الرفع يبين قيد الحكم المشروع في مرتبة الفعلية لا زوال مدته فلا ربط له بالنسخ . والثاني عبارة عن حدوث الحكم والمصلحة بتمام مراتبه بالعلم به ، وهو غلط في المقام لفرض تحقق الواقع اقتضاءً ومصلحة ، ومثل الجهل يمنع الفعلية وسقوط آثارها من المؤاخذة وغيرها . والثالث عبارة عن صرف الواقع وتغييره بواسطة مثل حديث الرفع إلى خصوص صورة العلم مثلاً ، وهو باطل أيضاً إن أريد به الصرف حتى بالمرتبة الاقتضائية ، وإن أريد الصرف في المرتبة الفعلية فلا مشاحة في الاصطلاح ، وتقدم الأدلة التسهيلية الامتنانية على القوانين الأولية من المرتكزات العقلائية في قوانينهم المجعولة في كل مذهب وملة ، فلاحظ وتأمل وليس ذلك مختصاً بالشريعة الإسلامية فضلاً عن فن الأصول .

الرابع : مما تناله يد الجعل ـ ولو إمضاءً ـ السببية والمسببية ، والشرطية ، والجزئية ، والمانعية ، والقاطعية ونحوها ، فيصح في المعاملات الإكراهية رفع السبب ، كما يصح رفع المسبب ، بل يصح رفعهما معاً أيضاً ، وفي موارد نسيان الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع يصح رفع نفس هذه العناوين أولاً وبالذات ، كما يصح رفع وجوب التدارك من الإعادة أو القضاء مما يكون من الأمور الشرعية ، لفرض أن الكل مما تناله يد الجعل ولو إمضاءً . نعم مع إمكان جريان الأصل في رفع الموضوع لا وجه لجريانه في رفع الحكم ، كما سيأتي إن شاء الله تعالى ، كما أنه مع كثرة الأدلة

الثانوية الواردة في نسيان الجزء والشرط خصوصاً في الصلاة لا نحتاج إلى حديث الرفع.

إن قلت : إن الحديث ورد مورد التسهيل والامتنان والتكليف في مورد الجهل والخطأ والنسيان قبيح عند العقلاء فكيف يثبت تسهيل وامتنان في ما يكون قبيحاً عندهم ولو لا حكم الشرع بالرفع أيضاً فالتكليف مرفوع في هذه الموارد عقلاً فلا تصل النوبة إلى الرفع الشرعي أصلاً حتى يتحقق فيه التسهيل والامتنان. وكذا الكلام في «ما لا يطيقون» بل ويشكل من ذلك في قوله تعالى :﴿ **رَبَّنَا ولا تُحَمِّلْنَا ما لا طَاقَةَ لنا بِهِ**﴾ لأنه بعد أن كان التكليف بما لا يطاق قبيحاً عقلاً لا وجه لهذا الدعاء.

قلت : ما هو قبيح في الموارد الثلاثة هو التكليف بقيد الجهل والخطأ والنسيان. وأما وجوب الاحتياط والتحفظ حتى لا تتحقق هذه الأمور مهما أمكن، أو وجوب التدارك بعد زوالها فلا قبح فيه أصلاً فرفع ذلك يكون لتسهيل الشرع وامتنانه.

وأما الآية الكريمة فلما لا يطاق مراتب متفاوتة. الأولى : ما لا يطاق عقلاً. الثانية : ما يكون خلاف المتعارف. الثالثة : ما يكون خلاف السهولة كوجوب الصوم في كل سنة شهرين أو أربعين يوماً ـ مثلاً ـ لا يكون مما لا يطاق عقلاً ولا عرفاً، ولكنه خلاف السهولة، وهكذا بالنسبة إلى جميع التكاليف، فالدعاء ورد بالنسبة إلى القسم الأخير فقط.

الخامس : قد ذكر في الحديث : الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق. ولها مراتب متفاوتة جداً.

منها : ما تترتب عليها الآثار الخارجية المحرّمة، ولا ريب في حرمتها.

ومنها : ما تكون ثابتة في النفس وتوجب اضطرابها دائماً من دون أن تترتب عليها الآثار المحرمة، ولا ريب في أنها من الصفات الذميمة النفسانية، ويمكن أن يكون معنى رفعها رفع حرمتها، أو رفع مطلق الآثار عنها ببركة الإسلام وتفضل نبوة خير الأنام.

ومنها : ما تكون من مجرد الخطور النفسي مع عدم بقاء له في النفس أصلاً، فكيف بالأثر الخارجي، وهذه المراتب مختلفة بالنسبة إلى النفوس ولا يبعد أن يكون قول الصادق (عليه السلام): «ثلاثة لا يخلو منها نبي وما دونه: الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق ـ الحديث ـ» إشارة إلى القسم الأخير بالنسبة إلى النبي فبمجرد أن يخطر منها شيء على قلبه الأقدس يتداركه الله تعالى بتأييد غيبي، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلا أَنْ ثَبَّتْنَاكَ لَقَدْ كِدْتَ تَرْكَنُ إِلَيْهِمْ شَيْئاً قَلِيلاً﴾ وهذا لا ينافي العصمة في شيء أبداً، ولكنه مع ذلك تجاسر بالنسبة إلى مقاماتهم الشريفة خصوصاً خاتم الأنبياء وأوصيائه (عليهم السلام)، فلا بد وأن يراد بالنسبة إلى النبي من الوصف بحال المتعلق لا الذات، كما ذكره الصدوق (قده) من أنه يتطير بالنبي، لقوله تعالى: ﴿إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ﴾، ويحسد عليه. لقوله تعالى: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾. ويكون من يفكر في الوسوسة في الخلق في أطرافه من المنافقين، لقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾. فراجع وتأمل.

السادس : المعروف عدم اعتبار مثبتات الأصول العملية، فلو كان مجرى البراءة أولاً وبالذات أمراً عرفياً أو عقلياً، ويترتب عليه أثر شرعي لا اعتبار بها، كما أن المعروف اعتبار مثبتات الأمارات؛ فإنها إن جرت في مورد الأمر العرفي أو العقلي ويترتب عليه أثر شرعي تعتبر وتكون حجة، وحينئذٍ ففي كل مورد يكون جريان الأصل مثبتاً لنا أن نتمسك بنفس حديث الرفع الذي هو من الأمارات لمعتبرة ويحكم بالأثر الشرعي ولو كان بواسطة أمر عقلي أو عرفي، ويأتي إن شاء الله تعالى في الاستصحاب ما ينفع المقام. هذا بعض ما يتعلق بحديث الرفع.

ومنها : مرسل الصدق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي». والمناقشة فيه بالإرسال مع اعتماد الفقهاء عليه واعتضاده بروايات مختلفة في أبواب متفرقة، وسهولة الشريعة المقدسة مما لا وجه له. نعم يحتمل فيه وجوه:

الأول : أن يراد بالشيء ما يكون بعنوانه الأوّلي من حيث هو، وبالورود أصل

التشريع، فيكون دليلاً لبحث الحظر والإباحة لا البراءة لمجهول الحكم بعد تمامية التشريع من كل جهة إلا أن يشملها بالملازمة العرفية، وفيه تأمل.

الثاني : أن يراد به مجهول الحكم، وبالورود مطلق التشريع، فتكون من أدلة الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية حينئذٍ مقدمة عليه، لكفايتها في تشريع الاحتياط، فيصير المرسل بناءً عليه من أدلة الأخباريين.

الثالث : أن يراد بالشيء مطلق مجهول الحكم، وبالورود الحكم الثابت من كل جهة الغير القابل للمناقشة العرفية الصحيحة أصلاً، فيصير دليلاً للبراءة حينئذٍ لما يأتي من المناقشة في أدلة الاحتياط، وكونه ظاهراً في خصوص الأخير مشكل.

ومنها : قوله (عليه السلام): «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

وفيه : إن ما يتعلمه الناس تارة: يكون مما رغب فيه الشرع، وأخرى: مما لم يرغب فيه ولم ينه عنه، وثالثة: يكون مما نهى عنه لكون مفسدة تعلمه أكثر من مصلحته لقصور أفهام الناس عن الإحاطة به على ما هو عليه، والمنساق من الحديث هو الأخير فلا ربط له بالمقام فيكون مثل الأحاديث الناهية عن عدم الغور في القضاء والقدر ونحوهما من أسرار التكوين.

ومنها : صحيح ابن الحجاج عن الكاظم (عليه السلام): «عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة، أهي لا تحل له أبداً؟ فقال (عليه السلام): إما إذا كان بجهالة فليتزوجها بعدما تنقضي عدتها، فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأي الجهالتين أعذر، بجهالة أن ذلك تحرم عليه أم بجهالة أنها في العدة قال (ع): إحدى الجهالتين أهون من الأخرى، الجهالة بأن الله تعالى حرم عليه ذلك، وذلك لأنه لا يقدر معه على الاحتياط. قلت: فهو في الأخرى معذور. قال (ع): نعم إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوجها».

وفيه : إنه قضية في واقعة خاصة يعترف بها الكل من الأخباري والأصولي،

كسائر الموارد الخاصة التي ورد فيها الدليل الخاص على عذرية الجهل، كالجهر في موضع الإخفات وبالعكس، والتمام في مورد القصر جهلاً، مع أن في مورد الصحيح ـ مقتضى إصالة بقاء العدة إن كانت الشبهة موضوعية، وإصالة عدم ترتب الأثر على العقد إن كانت حكمية ـ عدم جواز الاقتحام بخلاف المقام الذي يعتبر فيه أن لا يكون أصل موضوعي في البين أصلاً. نعم قوله (عليه السلام): «فقد يعذر الناس بما هو أعظم من ذلك» لا يخلو عن تأييد للمقام.

ثم إنه قد استشكل عليه: بأنه إن كان المراد بالجهالة في الحكم أو الموضوع الغفلة وعدم الالتفات أصلاً، فلا يقدر على الاحتياط جينئذٍ فيهما معاً فلا وجه للتفرقة بينهما.

وإن كان المراد عدم العلم مع الالتفات إليه فيقدر على الاحتياط فيهما معاً فلا وجه للتفرقة علي أي تقدير. وكون المراد بالجهالة في الحكم الغفلة، وفي الموضوع عدم العلم مع الالتفات إليه خلاف الظاهر.

وأجيب: باختيار القسم الأخير، وذلك لأن عدم العلم مع الالتفات إليه بالنسبة إلى نفس الحكم في هذا الأمر العام البلوى مما لا ينبغي بالنسبة إلى المسلم. وأما الغفلة عنه فلا بأس به ولا منقصة فيه على أحد، فكأنه (ع) أشار إلى أن المسلم في هذه الأمور الابتلائية لا بد وأن يكون عالماً بها وإن حصل منه جهل فهو غفلة لا أن يكون من عدم العلم، ويمكن استعمال الجهالة فيه في المعنى الأعم من الغفلة وغيره، فيكون إرادة خصوص الغفلة بالنسبة إلى الحكم من باب تعدد الدال والمدلول.

ومنها: قوله (عليه السلام): «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». أو «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه».

وفيه: إن المنساق منهما عرفاً الشبهات الموضوعية واستفادة الحكمية منها تكلف، كما لا يخفى. ومع الشك يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

مع أن في غيرهما غنى وكفاية.

واستدل بالإجماع أيضاً على البراءة في الشبهة التحريمية الحكمية. ويرد: بأنه غير متحقق، لكثرة الخلاف والمخالف، وعلى فرض تحققه فهو معلوم المدرك.

وأما دليل العقل فلا ريب في استقرار بناء العقلاء في كل عصر وزمان على الحكم يقبح العقاب بلا بيان حتى يعدّ ذلك من القواعد العقلائية، والأدلة السابقة بعد تماميتها تكون إرشاداً إليها وبعد عدم تمامية ما يأتي من أدلة الاحتياط تتم القاعدة من كل جهة.

ثم إنه قد يستدل بأصالة البراءة قبل التكليف أو قبل البعثة ولا بأس به. والإشكال عليه بأنه من التطويل بلا طائل لكفاية مجرد الشك في البراءة بلا احتياج إلى لحاظ الحالة السابقة. مدفوعة: بالفرق بين مجرد عدم البيان، والبيان على العدم، والاستصحاب من الثاني فيكون آكد لا محالة.

الفصل الثاني: مايتعلق بالاحتياط

أدلة وجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات الحكمية التحرمية والجواب عنها :

استدل عليه بالأدلة الثلاثة، فمن الكتاب بما دل على النهي عن القول بغير العلم كقوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ والنهي عن الإلقاء في التهلكة مثل قولـه تعالى :﴿ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ ، وبما دل على الأمر بالتقوى نصاً أو ظاهراً أو بالفحوى التي تقرب من مائتي اية .

والجواب عن الكل : إن القول بالبراءة مستنداً إلى الحجة المعتبرة خصوصاً القاعدة العقلائية المتفقة بين الكل، وهو قبح العقاب بلا بيان ليس قولاً بغير العلم ولا من الإلقاء في التهلكة ولا مخالفاً للتقوى، كما هو أوضح من أن يخفى لأن التقوى هي إتيان الواجبات وترك المحرمات، فلا بد أولاً من إثباتهما ثم الامتثال حتى تتحقق التقوى، وإثبات أصل الحكم بأدلة التقوى من الدور الواضح . وكذا آية التهلكة لا بد فيها أولاً من إثبات التهلكة ثـم النهي عن الإلقاء فيها وإثباتها بنفس النهي دور باطل .

ومن السنة بما يظهر منه لزوم الاحتياط والتوقف في الشبهات وأنه خير من الاقتحام في المهلكة الوارد بألسنة مختلفة راجع الباب الثاني عشر من كتاب قضاء الوسائل فقد جمع فيه واحد وسبعون حديثاً . مع كون بعضها غير مربوط بالمقام إلا بالمناسبات البعيدة، ولو أريد أن يجمع مثلها لأمكن أن يجمع أكثر منها، كما لا يخفى على الخبير وفيها الأمر بالاحتياط بطرق شتى ، كما هو ظاهر للبصير. ولكن محتملات وجوبه أربعة :

الأول : الوجوب النفسي المولوي ، كوجوب الصلاة والزكاة ونحوهما .

وفيه : إنه خلاف المنساق من الاحتياط لدى المتشرعة ، بل أهل المحاورة ، فإن

المتبادر منه عندهم الطريقية المحضة، كما في جميع الطرق والأمارات ، والاجتهاد والتقليد لا النفسية من كل حيثية وجهة، مع أن في الروايات قرائن تدل على خلافه. وهي واضحة بأدنى مراجعة، كقوله : «ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيها» .

الثاني : الغيري المقدمي .

وفيه ـ أولاً : إنه يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي، أو الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقام ليس منهما في شيء .

وثانياً : بما مرّ من أن وجوب المقدمة عقلي وليس بشرعي ، فيكون حينئذٍ إرشاداً إلى حكم العقل بوجوبه في الموردين، فيصير أجنبياً عما نحن فيه .

الثالث : النفسي الطريقي المحض .

ويرد : بما مرّ من عدم ملاك النفسية فيه بوجه فكيف يحتمل النفسية في مثل قوله (عليه السلام) : «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» وهل يصح التمسك به في ما ليس فيه الهلكة أبداً لقيام الدليل العقلي على قبحها .

الرابع : الإرشاد المحض إلى حسن الاحتياط عقلاً الذي قد يصل إلى حدّ الوجوب، كما في أطراف العلم الإجمالي وما قبل الفحص في الشبهات البدوية وقد يبقى على مجرد حسنه فقط، كما في المقام، وهذا الوجه هو المنساق عرفاً مما ورد في الاحتياط عن الشارع .

وبالجملة : الاحتياط بحسب المرتكزات طريقي محض ولا يزيد في الطريقية على الأمارات المعتبرة، فكما أنها منجزة في ظرف تنجز الواقع يكون الاحتياط أيضاً كذلك، وهو منحصر بأطراف العلم الإجمالي وما قبل الفحص وفي غيرهما لا تنجز للواقع ، فلا وجه لتنجز الاحتياط الممحض في الطريقية، وجميع ما ورد في الاحتياط والتوقف في الشبهات إنما هو في مقام بيان كثرة الاهتمام بالواجبات والمحرمات وأنهما بمثابة من الأهمية ينبغي أن يحتاط في مشتبه الوجوب فعلاً ومشتبه الحرمة تركاً

وليس هذا إلا معنى حسن الاحتياط عقلاً.

هذا مع أن بعض ما استدلوا به لا ربط له بالمقام، كصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد: «إذا أصبتم بمثل هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه وتعلموا». فإنه في الشبهات البدوية قبل الفحص التي اتفق الكل على عدم صحة البراءة فيها. وكموثق ابن وضاح الوارد في دخول وقت المغرب: «أَرَى لَكَ أَنْ تَأخذَ بالحائطة لدينك». فأنه إن كان في الشبهة الموضوعية فمقتضى الاستصحاب عدم دخول المغرب وفي مثله لا يقول أحد بالبراءة، وإن كان في الشبهة الحكمية فاتفق الكل على دخوله بذهاب الحمرة، فلا وجه للاحتياط على كلا التقديرين.

إن قلت: ما وجه أمره (عليه السلام) بالاحتياط، ولم لا يبين الحكم الواقعي مع أنه (عليه السلام) عالم به، وليس من شأنه (ع) الأمر بالاحتياط الذي يستلزم الجهل بالواقع والمعصوم منزه عنه؟

قلت: لعله لعدم قدرته (ع) على إظهار الواقع لقصور فهم المخاطب، أو لجهة أخرى، فليس منشأ الأمر بالاحتياط منحصراً في الجهل بالواقع، بل له مناشئ مختلفة كما لا يخفى.

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط:

وذلك من وجوه ـ الأول: إن المقام من صغريات الشك في الفراغ، ومقتضى حكم العقل فيه الاشتغال للعلم الإجمالي بوجود المحرمات في الشريعة فيحكم العقل بالاحتياط في تمام الشبهات تحصيلاً للعلم بالفراغ، فإدخال المقام في الشبهات في أصل التكليف مغالطة.

وفيه ـ أولاً: النقض بالشبهات الوجوبية التي اتفق الأخباري ـ كالأصولي ـ على البراءة فيها مع جريان هذا الدليل في الوجوبية والتحريمية معاً من غير فرق بينهما.

وثانياً: بأن العلم الإجمالي ليس مطلقاً من كل جهة، بل الحق في بيانه أن

يقال: إنا نعلم إجمالاً بوجود المحرمات في ما بأيدينا من الطرق والأصول المعتبرة بحيث لو تفحصنا لظفرنا بها، وقد تفحصنا وظفرنا بها ـ والحمد لله ـ فلم يبق علم إجمالي منجز في البين أصلاً.

وثالثاً: إنه لو كان مطلقاً فلنا علمان إجماليان، أحدهما: بالمحرمات. وثانيهما: بطرق معتبرة عليها. وهذان العلمان متقارنان حدوثاً وفي مثله لا تنجز للعلم الإجمالي بالمحرمات في غير موارد الطرق والأمارات، فإن قيام الحجة المعتبرة في مورد العلم الإجمالي تارة: مقدم على حدوثه، وأخرى: مقارن معه. وثالثة: متأخر عنه بعنوان الكشف عنه، أو بعنوان اكتفاء الشارع بامتثال موارد الحجة عن امتثال جميع أطراف العلم الإجمالي. وفي جميع هذه الصور لا أثر للعلم الإجمالي في غير موارد الحجة عند العقلاء، سواء سمي هذا الانحلال حقيقياً أو حكمياً، إذ لا ثمرة عملية بين التعبيرين، بل ولا علمية معتداً بها، كما لا يخفى على أهله.

الثاني: إن الأصل في الأفعال الغير الضرورية التي تقوم بها نظام العباد والبلاد هو الحظر، لأنه تصرف في سلطان المولى بدون إذنه وهو قبيح عقلاً، فلا يجوز الاقتحام فيها إلا مع الترخيص الشرعي.

ويرد ـ أولاً: بأن هذه المسألة خلافية غير مسلمة، فلا وجه لجعلها دليلاً للمقام.

وثانياً: بأنها بحث عن حكم الأشياء قبل البعثة وظهور الشريعة وما نحن فيه بحث عن حكمها بعد تكميل الشريعة وعدم ظهور دليل لنا على حكم من الأحكام فلا ربط لإحداهما بالأخرى.

الثالث: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فإن اقتحام محتمل الحرمة مظنة للضرر، والعقل حينئذٍ يحكم بعدم جوازه دفعاً للضرر.

ويرد ـ أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبية.

وثانياً: بأنه إن أريد بالضرر العقاب فلا عقاب في البين، لقاعدة قبح العقاب بلا

بيان. وإن أريد به الضرر الدنيوي فهو ممنوع صغرى وكبرى، كما مرّ في بعض أدلة حجية مطلق الظن.

فتلخص: أن أدلة القول بوجوب الاحتياط في ما لا نص فيه من الشبهات البدوية التكليفية قاصرة عن إيجابه فيها تحريمية كانت أو وجوبية.

وكذا الكلام بعينه في مورد إجمال النص أو تعارضه لعدم تمامية البيان الواصل إلى المكلف فيهما أيضاً، فتجري فيهما أدلة البراءة، كما تجري في ما لا نص فيه، إذ لا اعتبار بالمجمل ولا بما هو معارض بمثله لدى العرف والعقلاء، فلا وجه لتوهم البيان في الأول، كما لا وجه لتوهم وجوب الاحتياط في الثاني بمرفوعة زرارة الدالة على الاحتياط في تعارض النصين لقصورها عن إثبات إيجاب الاحتياط فيه، كما مر في مباحث التعارض، هذا مع اتفاق الأخباريين إلى الرجوع إلى البراءة في الشبهات الوجوبية أيضاً كالأصوليين.

ثم إنه لا فرق في الحرمة المشكوكة بين كونها نفسية أو غيرية، كما لا فرق في الوجوب المشكوك بين كونه نفسياً أو غيرياً، عينياً أو كفائياً، لشمول أدلة البراءة لجميع ذلك، كما هو واضح. هذا كله في الشبهة الحكمية تحريمية كانت أو وجوبية بجميع الأقسام المتصورة فيهما.

وأما الموضوعية فاتفق العلماء من أصولييهم وأخبارييهم على البراءة فيها، ويدل عليها مضافاً إلى الإجماع المحقق، جميع ما مرّ من أدلة البراءة من الكتاب، والسنة، والعقل، ؛ لأن المراد بالبيان الذي لا تجري معه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا أدلة البراءة هو تبين الحكم بقيوده المعتبرة فيه لا مجرد صدوره من الشارع بأي وجه اتفق، ولا ريب أن تبين الموضوع من حدود الحكم وقيوده ومع عدمه لا تتم الحجة والبيان، كما هو أوضح من أن يخفى.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: قد تسالم العلماء، بل ارتكز في النفوس أن الأمارات مقدمة على الأصول الموضوعية التي هي عبارة عما يرتفع بها موضوع أصل آخر وهو الشك، وهي مقدمة على الأصول الحكمية، فلا يجري الأصل الموضوعي مع وجود الأمارة، كما لا يجري الأصل الحكمي مع وجود الأصل الموضوعي، وهذا من الأمور المسلمة الجارية في تمام أبواب الفقه، فلا تجري إصالة البراءة مطلقاً مع وجود أصل موضوعي في موردها، كإصالة عدم التذكية، وإصالة احترام النفس والعرض والمال، وإصالة الحرية ونحوها من الأصول المعتبرة التي تجري في بعض الموارد، فيزول بها الشك فينتفي موضوع جريان البراءة قهراً.

وقد جرت العادة بذكر بعض ما يتعلق بإصالة عدم التذكية في المقام لمناسبة أنها من الأصول الموضوعية التي تمنع عن جريان أصل البراءة والإباحة الذي هو أصل حكمي، ولباب القول فيها يقتضي التعرض لأمرين:

الأول: إنه نسب إلى المشهور أن غير المذكى في اصطلاح الكتاب والسنة عبارة أخرى عن الميتة، فهما وإن اختلفا مفهوماً لكنهما متحدان شرعاً، ويترتب عليه أنه بجريان إصالة عدم التذكية يحكم بالنجاسة وحرمة الأكل، لفرض أن غير المذكى ميتة شرعاً، فلا يكون الأصل مثبتاً. لأنه مع وحدة الموضوع يثبت حكم كل منهما للآخر طبعاً.

ولكن يمكن المناقشة فيه: بأنه من مجرد الدعوى بلا شاهد عليه بعد الاعتراف بكونهما مختلفين لغة وعرفاً المستلزم لاختلاف الحكم. والأخبار الواردة على قسمين:

الأول: وهي كثيراً ما تشتَمل على لفظ «لا تأكل» عند فقد بعض الشرائط، ولفظ «كل» عند تحققها، كقول الباقر (ع): «لا تأكل من ذبيحة ما لم يذكر اسم الله عليها». وعن الصادق (عليه السلام) بعد أن سئل عن ذبيحة ذبحت لغير القبلة، فقال (عليه

السلام): «كل ولا بأس ما لم يتعمده». وظهور مثل هذه الأخبار في حرمة الأكل مما لاينكر، وأما النجاسة فلا يستفاد منها بوجه من الوجوه، مع أنها واردة في مقام البيان ومحل الحاجة، ولا بد وأن يبين النجاسة أيضاً، بل هي أهم لاستلزامها حرمة الأكل أيضاً بخلاف العكس.

الثاني: جملة من الأخبار الواردة في ما قطعت من الحيوان، كقول علي (عليه السلام): «ما أخذت الحبالة من صيد فقطعت منه يداً أو رجلاً فذره، فإنه ميت، وكلوا مما أدركتم حياً وذكر اسم الله عليه». وقول الصادق (عليه السلام): «ما أخذت الحبالة فانقطع منه شيء فهو ميتة». وعن الكاهلي قال: «سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا عنده عن قطع إليات الغنم؟ فقال (ع): لا بأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك، ثم قال (ع): إن في كتاب علي (ع) إن ما قطع منها ميت لا ينتفع به». وعنه (عليه السلام) أيضاً «في إليات الضأن فقطع وهي أحياء أنها ميتة». وعن الحسن بن علي: «سألت أبا الحسن الرضا (عليه السلام) فقلت جعلت فداك: إن أهل الجبل تثقل عندهم إليات الغنم فيقطعونها، قال (ع): هي حرام. قلت: نستصبح بها؟ قال (ع): أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام». وعن البزنطي عنه (عليه السلام) أيضاً: «الرجل يكون له الغنم يقطع من إلياتها وهي أحياء أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال (ع): نعم يذيبها ويسرج بها، ولا يأكلها، ولا يبيعها».

وفيه: إن أهم آثار الميتة إنما هو حرمة الأكل، فالتنزيل من هذه الجهة مسلّمة. وأما من حيث النجاسة فهو مشكوك يرجع فيها الى الأصل. وأما قوله (عليه السلام): «أما علمت أنه يصيب اليد والثوب وهو حرام» فلا بد من حمله على بعض المحامل، لأن تنجيس اليد والثوب ليس بحرام قطعاً، ويحتمل الحرمة الغيرية بالنسبة إلى الصلاة وهي تكون بالنسبة إلى غير المذكى أيضاً، لقوله (عله السلام): «فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره، وبوله، وشعره، وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي وقد ذكاه». وفي خبر الصيقل: «كتبت إلى الرضا (عليه السلام): إنه أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة تصيب ثيابي فأصلي فيها، فكتب (ع)

إليّ : اتخذ ثوباً لصلاتك» . واستفادة النجاسة من هذه الرواية أيضاً مشكلة لاحتمال تلطخ الثوب بأجزاء الميتة ، فلا تصح فيه الصلاة من هذه الجهة مع أن ثبوت النجاسة فيها لا تلازم نجاسة غير المذكى إلا بالدليل ، وقد مر ما فيه .

وما أبعد ما بين ما نسب إلى المشهور من نجاسة غير المذكى لأنه كالميتة وما يظهر من صاحب المدارك من عدم دليل على نجاسة الميتة أصلاً فضلاً عما يكون نازلاً منزلتها .

الثاني : إن الحيوان بالنسبة إلى التذكية وعدمها على أقسام . فتارة : يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أصلاً لا بالنسبة إلى الطهارة ولا الحلية ، فهو نجس وحرام مطلقاً ذكيّ أو لم يذكّ ، كالكلب والخنزير .

وأخرى : يكون مما لا أثر للتذكية بالنسبة إليه أيضاً من حيث الطهارة والحرمة ، كالحشرات فإنها طاهرة في حال الحياة والموت والتذكية وحرام كذلك أيضاً .

وثالثة : مما يكون الأثر بالنسبة إلى الطهارة فقط دون الحلية ، كالسباع فإنها إن ماتت حتف الأنف حرام ونجس وإن ذكيت تكون حراماً وطاهراً .

ورابعة : ما يكون لها الأثر بالنسبة إلى كل من الطهارة والحلية ، كالأنعام الثلاثة مثلاً حيث أنها بالموت تتنجس وتحرم وبالتذكية تكون حلالاً وطاهراً .

إذا تبين هذا نقول : إن الشك في التذكية تارة : في الشبهة الحكمية ، أي الحكم الكلي لنوع حيوان خاص ، كما إذا لم يعلم مثلاً أن الحيوان المتولد بين الحيوانين الذي لا يتبعهما في الاسم والصفة قابل لها أولا . وأخرى : في الشبهة الموضوعية الخارجية .

أما الأولى فلا وجه لإصالة عدم التذكية فيها أصلاً لما عن صاحب الحدائق الإجماع على أن كل حيوان يقبل التذكية إلا ما خرج بالدليل ، وعن صاحب الجواهر : «مؤيداً بما يفهم من مجموع النصوص المتقدمة في لباس المصلي من

قبول التذكية لكل حيوان طاهر العين حال الحياة، وإن لم يكن مأكول اللحم، ولكن لا يصلي فيه عدا ما استثني». وفي صحيح ابن يقطين: «سألت أبا الحسن (عليه السلام): عن لباس الفراء، والسمور، والفنك، والثعالب وجميع الجلود. قال (ع): لا بأس». فلا يبقى مجال لأصالة عدم التذكية فيها مع مثل هذه الإطلاقات، ودعوى الإجماع، مع أنها من العرفيات التي يكفي فيها عدم الردع. مع أن عدم التذكية فيها إما لأجل توهم حرمتها النفسية، أو لأجل الحرمة الغيرية، كالاستعمال في ما يعتبر فيه الطهارة، وقد مر أن الشك في الحرمة مطلقا من مجاري البراءة نفسية كانت أو غيرية، فراجع.

وأما الثانية فخلاصة القول فيه، إن التذكية إما عبارة عما يقوم بالمذكي (بالكسر) من التسمية والاستقبال، وفري الأوداج ونحوها مع قابلية المحل، وبعبارة أخرى تكون مركبة من أمور خاصة. أو تكون بسيطة ومن التوليديات الحاصلة من هذه الأمور نظير الطهارة التي يمكن أن تكون عبارة عن الغسلات والمسحات، فتكون مركبة. أو الحالة النفسانية الحاصلة منها فتكون بسيطة. ولا ريب في أن الشك في حصول التوليديات إنما يكون من ناحية الشك في أسبابها، وسيأتي أن الأصل الجاري في السبب يغني عن جريانه في المسبب ولو كان توليدياً، لمكان اتحاد التوليديات مع أسبابها عرفاً يصح كونها مجرى الأصل، بل يصح انتساب الأصل الجاري في أسبابها إليها أيضاً، فلا ثمرة عملية بل ولا علمية في تنقيح أنها مركبة أو بسيطة.

وحينئذٍ فنقول: إن كان الشك في ما عدا قابلية المحل من سائرالشرائط فلا ريب في كونها مسبوقة بالعدم فتجري إصالة عدم تحقق الشرط مع عدم وجود أمارة على الخلاف من يد مسلم أو سوقه أو أرضه أو نحوها، فيثبت عدم التذكية الذي هوعبارة أخرى عن الميتة شرعاً، لكونهما متحدين في اصطلاح الشرع، كما نسب إلى المشهور فتثبت النجاسة والحرمة. وأما بناءً على صحة التفكيك بينهما، كما مر، فتثبت حرمة الأكل دون النجاسة.

وإن كان الشك في قابلية المحل وعدمها، فالأصل الجاري حينئذٍ منحصر

بالأصل الجاري في العدم الأزلي، ومفاد ليس التامة، لأن كل حيوان حين تكوّنه إما أن يتكوّن قابلاً لها أو غير قابل، وهذه القابلية أو عدمها كلوازم الذات الغير المنفكة عنه فلا يتصور فيها جريان إصالة العدم بالعدم النعتي العارض على الموضوع، بل ما هو المتصور منها إنما هو (إصالة عدم تحقق القابلية للتذكية) بالعدم الأزلي السابق على كل حادث، لأن القابلية أيضاً حادث من الحوادث مسبوق بالعدم الأزلي، فيجري الأصل فيه حينئذٍ كجريانه في جميع الحوادث المسبوقة بالعدم، سواء كانت من الذوات أو من لوازمها.

إن قلت: نعم ولكن المستصحب هو كلي عدم تحقق قابلية التذكية والمطلوب هو إثبات عدم قابلية هذا الموضوع الخارجي لها فيصير الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إليه.

قلت: هذا الإشكال جارٍ في جميع استصحابات الأعدام الأزلية، ولا اختصاص له بخصوص المورد، والجواب أن الكلي والحصة متحدان مع الفرد الخارجي وإن كان بينهما فرق إعتباري عقلي، فلا يكون الأصل مثبتاً، فهو كاستصحاب عدم العام لإثبات عدم الخاص المتحد معه. هذا ولكن الاستصحاب في الأعدام الأزلية بعيد عن الأذهان العرفية المنزلة عليها الأدلة، مع أنه معارض باستصحاب عدم الخصوصية المقتضية للحرمة وبعد المعارضة والسقوط تصل النوبة إلى الأصل الحكمي الذي هو إصالة الحلية والطهارة، فيكون حلالاً وطاهراً، والتفكيك بينهما بالحرمة والطهارة بدعوى: أن المحلالات محصورة وليس المورد منها، فيكون حراماً.

مردود: بدعوى العكس، فيحل حينئذٍ لا محالة. وكذا دعوى أن الحلية تعلقت بأمر وجودي وهو الطيبات، فلا بد من أحراز الطيبة وإلا فتشمله أدلة الخبائث فيكون حراماً.

مردود: أيضاً بالنقض بأن الحرمة تعلقت بالأمر الوجودي الذي هو الخبائث فلا

بد من إحرازه، وإلا فيكون حراماً، مع أنه يمكن منع كون الطيب أمراً وجودياً، بل هو عدمي أي ما لا يستقذره الطبع، فراجع المطولات.

والحق أن يقال: إنه لا وجه لجريان إصالة عدم التذكية في مورد الشك في القابلية وعدمها، لأن عدم القابلية لها مما لا يعلم إلا من طريق الوحي وينحصر العلم به فيه، فلو كان حيوان حراماً واقعاً، وكانت فيه خصوصية الحرمة وجب على الشارع بيانها لانحصار طريق معرفته ببيانه، فعدم البيان في مثله يكفي في الحلية مع أن عمومات الحلية بيان، مضافاً إلى أن لنا أن نقلب الأصل، ونقول مقتضى سهولة الشريعة المقدسة، وإطلاقات الحلية أن الحرمة تتقوم بخصوصية خاصة ومع الشك في تلك الخصوصية يجري الأصل الأزلي في عدمها، فالحلية مرسلةمطلقة والحرمة مقيدة بالخصوصية.

وبالجملة: مقتضى عمومات الحلية وقاعدتها حلية كل حيوان، وكذا مقتضى حصر ما لا تقع عليه التذكية في ما نص عليه بالخصوص، ووقوع التذكية على كل حيوان إلا ما خرج بالدليل، فلا موضوع لأصالة عدم التذكية من هذه الجهة. نعم تجري في مثل الشك في الاستقبال، والتسمية ما لم تكن أمارة على الخلاف.

ويشهد لذلك الأخبار التي يستفاد منها إصالة عدم التذكية، فان جلها واردة في الشبهات الموضوعية، ففي خبر أبي بصير: «فلما مضت الكلاب دخل فيها كلب غريب لا يعرفون له صاحباً فاشترك جميعاً في الصيد، فقال (ع): لا يؤكل، لأنك لا تدري أخذه معلم أو لا». وفي خبر آخر: «فإن يتردى في جب، أو وهدة من الأرض فلا تأكله ولا تطعمه فإنك لا تدري التردي قتله أوالذبح» إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في الشبهات الموضوعات.

التنبيه الثاني:

لا ريب في حسن الاحتياط الغير المخلّ بالنظام نصاً وإجماعاً، بل باتفاق العقلاء، ولا إشكال فيه في التوصليات. بل يترتب عليه الثواب أيضاً إن كان بعنوان

الرجاء، وكذا في العباديات مع دوران الأمر فيها بين الوجوب والندب لثبوت الأمر الذي يتقوم به العبادية، فيتحقق موضوع حسن الاحتياط حينئذٍ.

وأما مع دوران الأمر بين الوجوب وغير الندب أو الندب وغير الوجوب، فقد أشكل في جريانه فيها بعدم إحراز الأمر حينئذٍ والمفروض أن العبادية متقومة بذلك ومع عدم تحقق العبادية لا يتحقق موضوع حسن الاحتياط أيضاً، لأنه عبارة عن إتيان المتعلق بجميع ما أعتبر فيه جزءاً وشرطاً بعنوان الاحتياط.

وأجيب عن هذا الإشكال بوجوه - منها : ما عن المحقق الانصاري (قده) من إنكار الاحتياط فيها رأساً، فقال (وفي جريان ذلك في العباديات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب وجهان: أقواهماالعدم).

ويرد عليه: أنه مخالف مع ما في رسائله العملية وكتبه الاستدلالية الفقهية، كما لا يخفى على من راجعها.

ومنها : إن من حسن الاحتياط عقلاً يستكشف الأمر بقاعدة الملازمة شرعاً.

وفيه - أولاً : أن الحسن يتعلق بذات الاحتياط من حيث هو، الأمر الذي يراد إثباته إنما هو بالنسبة إلى متعلقه لا ذاته، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

وثانياً : إن مورد قاعدة الملازمة هو الحسن الذاتي الذي يكون وصفاً بحال الذات وحسن الاحتياط طريقي محض لا ذاتية فيه بوجه، فلا وجه لأن.يكون مورد قاعدة الملازمة.

ومنها : أن من ترتب الثواب يستكشف الأمر لكون الثواب معلولاً للامتثال وهو معلول الأمر.

وفيه : إن ترتب الثواب أعمّ من امتثال الأمر، كما مر في بعض المباحث السابقة، مع أن الكلام في أصل ثبوت الأمر واقعاً لا في طريق استكشافه في الظاهر، وحينئذٍ فمعلول الشيء لا يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته، لأنه دور باطل.

ومنها : إن نفس الأوامر التي وردت في الاحتياط تكفي للداعوية فيقصد نفس الأمر الاحتياطي .

وفيه ـ أولاً : إنها ليست عبادية فمن أين يحصل الأمر العبادي في المتعلق .

وثانياً : إنها طريقية محضة لا بد وأن يكون الأمر العبادي ثابتاً في المتعلق قبل عروض الأمر الاحتياطي حتى يتحقق الاحتياط في العبادة، فهذا الوجه كالوجه الأول مغالطة بين نفس الاحتياط والعمل المحتاط فيه. ومنها غير ذلك مما ذكر في المطولات مع ما فيها من ظهور الخدشة .

والحق أن يقال: إن كيفية الامتثال موكولة إلى العقلاء، وهي لديهم إما علمي تفصيلي، أو اجمالي، أو احتمالي رجائي، والامتثال برجاء المطلوبية نحو من الامتثال لديهم ولم يردع عنه الشارع بل قرره بالترغيب إلى الاحتياط. فكما أن الامتثال في موارد إحراز الأمر بالأمارات أو الأصول المعتبرة صحيح شرعاً، فكذا في موارد رجاء الأمر، بل يكون الانقياد فيها أشد، كما لا يخفى .

وقد يتمسك لإثبات الأمر في المقام بأخبار «من بلغ» بدعوى: إن مفادها تحقق الأمر الشرعي في مورد احتمال ثبوت الأمر، وقد يعبر عن ذلك بـ «قاعدة التسامح في أدلة السنن» .

والبحث فيها من جهات :

الجهة الأولى: في الأخبار الدالة على القاعدة منها قول أبي عبد الله (عليه السلام): «من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يقله». وعنه (عليه السلام) أيضاً : «من بلغه عن النبي(ص) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (ص) لم يقله». وعنه (ع): «من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي (ص) كان ذلك له وإن كان النبي (ص) لم يقله». وعنه (عليه السلام)

أيضاً: «من سمع شيئاً من الثواب فصنعه كان له وإن لم يكن على ما بلغه». وعن أبي جعفر (ع): «من بلغه ثواب من الله تعالى على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن الحديث، كما بلغه». وتقتضي ذلك في الجملةما ورد في أخبار كثيرة «إن الله تعالى عند ظن عبده المؤمن»، وعموم قوله تعالى؛ ﴿إِنَّا لا نُضَيِّعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها﴾، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَيرٍ مُحْضَراً﴾ إلى غير ذلك من الآيات.

ولكن يمكن المناقشة فيها بأنها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن المراد من «أَحسَنَ عملاً»، و«ثَوابَ الآخرةِ»، وعمل الخير ما ثبت الأمر به شرعاًلا ما لم يحرز الأمر به بعد.

ولكنها مدفوعة بأن المراد ما صدق عليه الخير والثواب عرفاً، فلا يكون من التمسك بالعام في الشبهة الموضوعية.

وكيف كان فإن أخبار المقام تحتمل وجوهاً:

الأول: أنها في مقام بيان الأخبار عن تفضل الله تعالى، وأنه غير متوقف على شيء غير البلوغ إلى العباد فلا يتوقف على قصد الأمر ولا على غيره، بل المناط فيه إتيان العمل الذي وعد فيه الثواب، فتكون مثل الأخبار التي يستفاد منهاعدم توقف الثواب على قصد الأمر.

وأورد عليه: إنّ توقف الثواب على إضافة العمل إلى الله تعالى غالباً من القرائن الحالية التي تمنع عن التمسك بهذا الإطلاق، مع أن في بعض ما مرّ من الأخبار قرينة لفظية على لزوم الإضافة إلى الشارع، وهو قوله (عليه السلام): «ففعل ذلك طلب قول النبي (ص)»، وقوله (ع): «التماس ذلك الثواب».

وهو مدفوع ـ أولاً: بأنه أول الدعوى. وثانياً: بأن الإتيان لأجل تفضل الله تعالى عليه نحو إضافة إلى الله تعالى، ولا نحتاج في ترتب الثواب أزيد من هذه

الإضافة لو قلنا باعتبار الإضافة إلى الله في ترتب الثواب.

الثاني : إنها في مقام بيان أن كمية الثواب وكيفيته بأي نحو بلغ إلى العبد يؤتي تلك الكمية والكيفية وإن لم تكن صادرة واقعاً عن النبي (ص) فعلى هذا يعتبر أن يكون المتعلق أمراً عبادياً بلدليل معتبر شرعي. نعم كمية الثواب وكيفيته يتسامح فيهما.

وفيه : إنه خلاف ظاهر تلك الأخبار حيث أنها في مقام بيان بلوغ أصل الثواب على نحو الطبيعة المهملة الصادقة على الذات والكمية.

الثالث : أن هذه الأخبار من الجملة الخبرية الواقعة موقع الإنشاء، فيكون معنى (فعمل به) أي فليعمله.

ويرد عليه : إنه خلاف المنساق منها عرفاً.

الرابع : أن يكون في مقام بيان أن نفس البلوغ من حيث هو بلوغ موجب لحدوث الملاك والأمر، وتكون هذه الأخبار حاكمة على ما يدل على اعتبار الوثوق في الصدور، فيعتبر الوثوق بالصدور في الروايات إلا في الروايات الدالة على السنن. وهذا الوجه قريب من فضل الله تعالى، ومناسب لمذاق الشرع، ولكنه بعيد عن صناعة الاستدلال، كما لا يخفى.

وعلى أي حال فاستفادة الاستحباب الشرعي منها مشكل جداً. نعم يصح ذلك إن كان برجاء الثواب والتماسه، كما وقع التصريح به فيها. فما نسب إلى المشهور من إطلاق الفتوى بالاستحباب في موردها من غير تقييد بالإتيان برجاء المطلوبية لعله منزّل على مرتكزات نوع المتشرعة من أنهم يأتون بمعلوم الأمر برجاء الثواب فكيف بمحتمل الأمر.

الجهة الثانية: على فرض استفادة الاستحباب منها ـ إما مطلقاً، أو في ما إذا كان لأجل درك الثواب ـ هل تترتب عليه جميع آثار المطلوب الشرعي مطلقاً أو

لا؟وجهان، بل قولان: أحوطهما الثاني، لعدم ورود الأدلة في مقـام البيان من هذه الجهة، فلو دل خبر ضعيف على غسل المسترسل من اللحية، وقلنا باستحبابه فالمتيقن ترتب الثواب عليه، وأما أنه لو جفت بلة يده ولم يتمكن من المسح بها، ففي جواز أخذها من محل الاسترسال والمسح بها إشكال، لقصـور الأدلة عن إثبات غير الثواب.

الجهة الثالثة: قد جرت سيرة العلماء على التسامح في المندوبات التوصلية وفي أدلة المكروهات، والفضائل، والمعاجز، والأخلاقيات، وما ورد لدفع الأوجاع والأمراض، وما ورد لقضاء الحوائج من الصلوات والدعوات وغيرها، وما ورد في الأمور التي لها آثار وضعية دنيوية. مع أن أدلة المقام مشتملة على الثواب، كمامر، ولا يبعد أن يكون الوجه في ذلك أنهم (قدهم) حملوا الثواب على مجرد المثالية، وأنه ذكر من باب الغالب والترغيب لا الخصوصية، فيكون المعنى: إن من بلغه شيء عن النبي (ص) في غير الواجب والحرام يترتب أثر ذلك الشيء عليه وإن كان رسول الله (ص) لم يقله؛ ويمكن أن يكون مدرك التسامح في غير الثواب الإجماع على التسامح فيه. ويمكن الاستدلال على التسامح في ذلك كله بقولهم (ع) في جملة من الأخبار: «الحكمة ضالة المؤمن فحيث ما وجد أحدكم ضالته فليأخذها» إذ لا ريب في أن ذلك كله فيه من الحكمـة، وقد فسرت بكل ما فيه خير وصلاح. فتأمل.

وكيف كان فهل تشمل قاعدة التسامح فتوى المشهور أو الفقيه الواحد باستحباب شيء مع عدم ذكر المدرك؟ وجهان، بل قولان: من أنه لم ينسب إلى السنة أولاً وبالذات فلا تشمل، ومن انتهائهما: إليها فتشمل، ومقتضى التسامح في المندوبات هو الثاني.

التنبيه الثالث:

قد مرَّ الاتفاق على البراءة في الشبهات الوجوبية بلا فرق فيهـا بين العيني والكفائي وغيرهما من أقسام الوجوب، لكن مع احتمال الإباحة أيضاً، وأما لو علم

بالوجوب وتردد بين كونه تعيينياً أو تخييرياً، فهذه هي المسألة المعروفة في الفقه والأصول بدوران الأمر بين التعيين والتخيير ، والمشهور فيها هو الأول، لكنه من موارد قاعدة الاشتغال، ولما مر في مباحث الألفاظ من أن مقتضى الإطلاق كون الوجوب عينياً تعيينياً نفسياً إلا إذا دل دليل على الخلاف فيطابق الأصل اللفظي والعملي على التعيينية.

وكذا الكلام بعينه في ما إذا علم بالوجوب وتردد بين كونه عينياً أو كفائياً، هذا خلاصة ما قالوه في الأخذ بالوجوب التعييني عند الدوران بينه وبين التخييري، ونسب ذلك إلى المشهور.

ويرد عليه : إن خصوصية التعيينية والعينية قيد زائد مشكوك فيرجع فيه إلى البراءة، كما في سائر القيود الزائدة المشكوكة، فالمقام من مجاري البراءة لا الاشتغال لعدم العلم بأصل التكليف بحدوده وقيوده وعدم تمحض الشك في الشك في الامتثال فقط. نعم لو اكتفينا في وجوب الاحتياط مجرد العلم بجنس التكليف من دون أن يعلم نوعه لوجب الاحتياط في المقام. ولكنه ممنوع، بل التكليف المنجز ما إذا علم نوع التكليف بحسب الطرق والأمارات والأصول المعتبرة من جهة النوع.

وعن بعض مشايخنا (قدهم) عدم صحة البراءة هنا، وخلاصة كلامه (قده) : إنه يعتبر في مجرى البراءة أن يكون من الأمور الوجودية لا العدمية، والمقام من الأخيرة دون الأولى لأن التعيينية عبارة عن عدم العدل والبدل للواجب وذلك عدمي، كما هو واضح ولا يتعلق الجعل الشرعي بالعدم والعدمي.

وفيه ـ أولاً : إنه مخالف للعمومات والإطلاقات الواردة بالنسبة إلى البراءة والتوسعة والتسهيل مهما وجد للشارع إليه سبيل، وهذه كلها تشمل الوجودي والعدمي مطلقاً.

وثانياً : إنه منقوض بالاستصحاب والأصول العدمية المقررة شرعاً ، سواء كانت تأسيسية أو إمضائية .

وثالثاً : إن هذه كلها من إعدام الملكات ولها حظ من الوجود ، كما ثبت في محله .

ورابعاً : إنه لا وجه لكون البراءة في المقام عدمياً ، بل هو عبارة عن خصوصية خاصة في الواجب التعييني تقتضي إتيانه بذاته فقط . كما أن التمسك لتعيين التعييني بما مرّ في مباحث الألفاظ أن إطلاق الوجوب يقتضي كونه عينياً نفسياً تعيينياً باطل ، لأنه في مقام الإثبات وما نحن فيه في مقام الثبوت ، فلا وجه للخلط بينهما .

ثم إن الواجب التخييري تارة : في ظاهر الخطاب الشرعي ، كخصال الكفارات مثلاً . وأخرى : عقلي ، كما في المتزاحمين المتساويين خطاباً وملاكاً . وثالثة : التخيير في المسألة الأصولية ـ أي التخيير في أخذ الحجة ـ والرجوع إلى البراءة إنما يصح في القسم الأول فقط . وأما الأخيرين فاحتمال التعيين في أحدهما مرجح يتعين الأخذ به فلا وجه للبراءة حينئذٍ .

فتلخص من جميع ما مر : تعين الرجوع إلى البراءة في جميع موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ، وهي أربعة :

الأول : الشك في أصل تشريع الوجوب إبتداءً ثم الشك في أنه على فرض الثبوت تعييني أو تخييري ، فيكون في البين شكان طوليان ، ويرجع فيه إلى البراءة عند الكل .

الثاني : العلم بأصل الوجوب والشك في أن هذا بالخصوص تعييني ، أو أنه أحد فردي الواجب التخييري ، وقد أثبتنا فيه الرجوع إلى البراءة أيضاً .

الثالث : العلم بوجوب كل واحد من الطرفين ، والشك في أن هذا الوجوب من كل منهما تعييني أو تخييري ، والمرجع فيه البراءة أيضاً لعين ما تقدم في سابقه .

الرابع : العلم بوجوب شيء والعلم بأن الشيء الآخر مسقط عنه، سواء كان مباحاً أو مندوباً، والشك في أنه واجب تعييني أولا ، والمرجع فيه البراءة أيضاً لعين ما تقدم.

ومن ذلك يظهر الأمر في ما دار الأمر بين الواجب العيني والكفائي ، فإنه يجب الإتيان به سواء كان في الواقع عينياً أو كفائياً لوجوب قيام الكل بالإتيان بالواجب الكفائي ، ولكن لو أتى به أحد يشك في تعلق الوجوب بالنسبة إليه للشك في العينية ، فيرجع فيه إلى البراءة.

ولكن مع ذلك كله، فالأحوط ما هو المشهور، لاحتمال كون العلم بجنس التكليف مع إمكان الاحتياط منجزاً وإن لم يمكن إثباته بالدليل كما عرفت.

التنبيه الرابع:

لا ريب في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية ـ وجوبية كانت أو تحريمية بجميع أقسامهما ـ لعدم كفاية مجرد العلم بالتكليف فقط في تنجزه وصحة المؤاخذة عليه، بل لا بد مع ذلك من إحراز متعلقه وموضوعه. لأن إحرازهما من حدود إحراز الحكم وقيوده، ومع عدم إحراز ذلك يجري دليل البراءة عقلياً كان أو نقلياً، كما مر، سواء كان تعلق الحكم بالموضوع على نحو العام السرياني الانحلالي ، أو على نحو صرف الوجود ، أو على نحو العام المجموعي من حيث المجموع. ففي الشبهات الموضوعية في جميع ذلك يرجع إلى البراءة.

وتوهم : أنه لا مجرى لها في الأخير لمعلومية التكليف فيه بحدوده وقيوده، فيكون من مورد الاشتغال لا البراءة.

مردود ـ أولاً : بأن المجموع ليس إلّا الأفراد ولا تحقق له في غيرها ، والشك في بعضها شك في أصل التكليف بالنسبة إليه ، ويكون من موارد الأقل والأكثر فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر لوجود المقتضى وفقد المانع.

وثانياً : بأنه ليس في الشرعيات تكليف يكون كذلك بالنسبة إلى الأفراد، فيكون من مجرد الفرض. نعم يصح ذلك بالنسبة إلى أجزاء المركب الذي تعلق به التكليف زماناً كانت تلك الأجزاء ـ كما في الصوم ـ أو غيره ـ كما في الصلاة مثلاً ـ فإن صحة الصوم متوقفة على إمساك جميع أجزاء الزمان الصومي من حيث المجموع، فلو تخلف في جزء من أوله، أو وسطه، أو آخره بطل الصوم. كما تتوقف صحة الصلاة على تحقق سائر شرائطها من أولها إلى آخرها، فلو تخلّف بعضها في جزء من أجزائها بطلت، وهكذا في جميع المركبات التي تعتبر فيها شروط خاصة، ولكن ذلك كله ليس من العام المجموعي بالنسبة إلى الأفراد ، كمالا يخفى.

والحاصل أن مقتضى القاعدة جريان البراءة في الشبهات الموضوعية مطلقا وجوبية كانت أو غيرها، ففي الدَّين أو الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر تجري البراءة عن الأكثر، لكونه من الشك في أصل التكليف، ولكن نسب إلى المشهور الاحتياط في خصوص الفائتة المرددة بين الأقل والأكثر مع ذهابهم إلى البراءة في نظائرها، فإن كان ذلك لأجل القاعدة فهي تدل على البراءة، كما مر. مع أن مقتضى قاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت عدم الوجوب أيضاً، واستصحاب عدم الإتيان محكوم بقاعدة عدم الاعتناء بالشك بعد الوقت، كما هو معلوم. وإن كان لأجل نص خاص بها فهو مفقود، كما اعترف به جمع وإن كان لأجل أن كثرة اهتمام الشارع بالصلاة تقتضي ذلك فهو لا يقتضي إيجاب الاحتياط. وإن اقتضى حسنه واستحبابه، كما لا وجه للتفرقة فيه بما عن بعض من أنه إن علم عدد الفوائت ثم عرض النسيان وتردد بين الأقل والأكثر وجب الاحتياط بإتيان الأكثر. وإن كان التردد من أول الأمر بلا سبق العلم فلا يجب، وذلك لأن المسألة من صغريات الشك في أصل التكليف على كل تقدير، كما لا يخفى. هذا كله لباب القول في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، ودورانه بين الوجوب وغير الحرمة. وأما دوران الأمر بين الحرمة والوجوب ـ المعبر عنه بدوران الأمر بين المحذورين ـ فالكلام فيه يأتي في الفصل الآتي.

الفصل الثالث: أصالة التخيير

والبحث فيها من جهات:

الجهة الأولى: في بيان موضوعها: تقدم أن المشكوك إما أن يلحظ فيه الحالة السابقة، فيكون مجرى الاستصحاب. أو لا يلحظ ذلك، وحينئذٍ فإن لم يعلم التكليف أصلاً. ولو بجنسه ـ فهو مجرى البراءة، وإن علم به وأمكن الاحتياط، فيكون مورد الاشتغال، وإن لم يمكن ذلك فيكون مجرى التخيير. فمورد التخيير المبحوث عنه في المقام متقوم بأمرين: العلم بجنس التكليف، أي: الالتزام في الجملة فعلاً أو تركاً، وعدم إمكان الاحتياط رأساً.

الجهة الثانية: إن العلم بجنس التكليف إما في التوصليات أو في غيرها. أما الأول، كما إذا علم بأن السكوت في آن واحد إما واجب أو حرام عليه، فليس فيه إلا التخيير الفطري التكويني، لأنه بحسب إرادته الارتكازية إما فاعل أو تارك، ولا يجري فيه التخيير العقلي. لأنه فيما إذا كان في البين خطابان فعليان تاماً الملاك من كل جهة ولفقد الترجيح، وعدم تمكن المكلف من الجمع بينهما يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير، أو كان خطاب واحد فعلّي معلوم بنوعه وله أفراد متساوية من كل جهة، فالعقل حينئذٍ يحكم بالتخييربين الأفراد، والمفروض أنه ليس في المقام إلا خطاب واحد مردد بين الوجوب والحرمة، فالتكليف ليس معلوماً بنوعه، بل بجنسه المهمل فقط، فيكون المقام خارجاً عن التخيير العقلي بقسميه تخصصاً. نعم يحكم العقل بأنه إما فاعل أوتارك تكويناً، وليس ذلك من التخيير العقلي المبحوث عنه في الأصول في شيء، كما لا وجه لجريان التخيير الشرعي المولوي الواقعي فيه للعلم بعدم وجوب فردين أو أكثر للتكليف واقعاً، بل المعلوم وحدته من كل جهة، مع أن الخطابات المولوية ـ تعينية كانت أو تخييرية ـ لا بد وأن تصلح للداعوية ومع كون

المكلف بحسب إرادته الفطرية الارتكازية إما فاعل أو تارك لا يصلح الخطاب لها فيكون لغواً إلا أن يكون إرشاداً محضاً إلى ما عليه المكلف بحسب ذاته وتكوينه ولا كلام فيه، إنما الكلام في الحكم المولوي، ولا فرق فيه بين التخيير الواقعي، كما في خصال الكفارات. أو الظاهري، كما في التخيير الشرعي في الأمارات المتعارضة، مع أنه في التخيير الشرعي الواقعي لا بد وأن يكون كل واحد من الطرفين أو الأطراف تام الملاك والخطاب، وليس المقام كذلك. لعدم الملاك إلا في الواحد.

وكذا لا وجه لجريان الحلية والبراءة الشرعية، لأن جريانهما في خصوص الوجوب أو الحرمة ترجيح بلا مرجح فيهما معاً مخالف للعلم بأصل الإلزام وبالنسبة إلى أصل العقاب في الجملةلا أثر لها للعلم بعدم العقاب، إذ لا عقاب لدى العقلاء في مورد العلم بجنس التكليف لعدم كفايته في تنجزه بعد عدم إمكان المخالفة القطعية، وإنما هو على مخالفة نوع التكليف بعد العلم به وتنجزه إلا أن يكون الجريان إرشاداً إلى حكم العقل بعد صحة العقاب.

ومن ذلك يظهر عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أيضاً لاختصاص جريانها بمورد الشك في العقاب، فلا مجرى لها مع العلم بالعدم. هذا كله إذا كان المورد توصلياً ولم يتصور فيه المخالفة القطعية ولا الموافقة القطعية.

وأما لو كان كل واحد منهما أو أحدهما المعين تعبدياً، فيتصور فيه حينئذٍ المخالفة القطعية بترك قصد القربة فتحرم وإن لم تجب الموافقة لعدم إمكانها، ولكن الظاهر أنه مع عدم ثبوت أحدهما بالخصوص يكون الحكم هو التخيير أيضاً بدعوى أنه الأصل لدى العقلاء في كل ما تردد بين شيئين مثلاً ولم يعلم بالخصوص. نعم فرق بين التخيير هنا وما مر في التوصلي، فإنه فيه فطري تكويني وهنا عقلائي اختياري ولا بد من قصد القربة في ما يعتبر فيه، سواء كان كل منهما أو أحدهما.

ثم إن ما تقدم إنما هو في ما إذا كان الطرفان، أو الأطراف متساوية من جميع

الجهات، وأما لو كانت مزية في البين، فيكون من موارد الدوران بين التعيين والتخيير، وقد مرّ البحث فيه، فراجع.

الجهة الثالثة: مقتضى بقاء مناط التخيير ـ وهو التّحير والجهل بالواقع وعدم الترجيح ـ كون التخيير استمرارياً، فلا موجب لزواله بعد الأخذ بأحدهما إلاّ لزوم المخالفة القطعية، ولكنه ليس بمانع لحصول العلم بها بعد العمل، وما هو الحرام إنما هو المخالفة عن علم وعمد عند الارتكاب بأن يكون حين العمل عالماً، وكان عاصياً، هكذا قيل.

ولكنه مشكل، فإنه يعلم بوقوعه في الحرام في صورة استمرار التخيير، فيكون مثل العلم الإجمالي بالوقوع في الحرام في الأطراف التدريجية فلا يصح، كما يأتي من عدم الفرق بين التدريجية منها والدفعية. ومقتضى مرتكزات المتشرعة عدم الفرق بينها أيضاً، وليس من شأن الفقيه الترخيص فيه. ومن هنا يصح أن يقال بأولوية الموافقة الاحتمالية في المقام عن الموافقة القطعية لاستلزام الأخير المخالفة القطعية أيضاً.

الشك في المكلف به:

كلما كان الشك فيه في أصل التشريع وثبوته واقعاً، فهو شك في أصل التكليف، ويكون مورد البراءة، وتقدم ما يتعلق بها. وكلما علم بثبوت أصل التشريع فيه وشك في جهات أخرى، فهو من الشك في المكلف به، ويكون مورد الاحتياط والاشتغال. والجهات الأخرى التي تكون مورد الشك كثيرة.

فتارة: تكون في نوع التكليف بعد العلم بأصل جنسه، كما إذا علم أصل الإلزام وتردد بين الوجوب والحرمة مع إمكان الاحتياط.

وأخرى: تكون في المتعلق، كما إذا علم الوجوب تفصيلاً وتردد متعلقه بين الظهر والجمعة مثلاً.

وثالثة: تكون في الموضوع الخارجي، كما إذا ترددت القبلة بين جهتين أو جهات.

وكل ذلك تارة: في الشبهة التحريمية، وأخرى: في الوجوبية. وكل منهما تارة: يكون من المتباينين، وهوما لم يكن معلوم التنجز في البين، وأخرى: من الأقل والأكثر وهو ما تحقق فيه معلوم التنجز وشك في الزائد. فالكلام في مقامين ـ الأول: في المتباينين. والثاني: في الأقل والأكثر.

المقام الأول في المتباينين:

اعلم أن البحث إنما هو بناءً على كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجز لا أن يكون علة تامة له، وإلا فالبحث ساقط من أصله لحكم العقل بوجوب الاحتياط حينئذٍ.

ولباب البحث يرجع إلى أن الأصول تجري في أطراف العلم الإجمالي بناءً على كونه مقتضياً للتنجز حتى يسقط عن الاقتضاء، أو لا تجري فيكون حينئذٍ المقتضى للتنجز موجوداً والمانع عنه مفقوداً، فيكون مثلما إذا كان علة تامة للتنجز، والحق هو الثاني، واستدل عليه بوجوه:

الأول: ـ وهو أسدّها وأخصرها ـ ما ارتكز في الأذهان من أن مورد الشك الذي تجري فيه الأصول لا بد وأن يكون لا اقتضاء بالنسبة إلى الحجية والتنجز من كل حيثية وجهة، فلو كان فيها الاقتضاء لها فلا مورد للأصول حينئذ، ولا أقل من الشك في ذلك فلا يمكن حينئذٍ التمسك بأدلتها اللفظية، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ولا بأدلتها اللبية، لأن المتيقن منها غير ذلك فلا محيص إلا من الاحتياط، ولا ريب في ثبوت الاقتضاء في كل من أطراف علم الإجمالي.

إن قلت: نعم ولكنه إذا لوحظ الأطراف بنحو الجمع والوحدة، وأما إذا لوحظ كل طرف مستقلاً مع قطع النظر عن الآخر فيكون لا اقتضاء من كل جهة فيجري الأصل، وحيث لا يمكن الجمع يحكم بالتخيير، كما في الأمارتين المتعارضتين.

قلت : لحاظ الوحدة والجمع إنما هو متعلق العلم التفصيلي وهوعلة تامة للتنجز، وإنما يثبت الاقتضاء بملاحظة كل طرف مع قطع النظر عن الآخر بنحو عدم الاعتبار لا اعتبار العدم، إذ يلزم الخلف لأنه حينئذٍ مستلزم لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي مع أنه أحد طرفيه في الواقع.

مع أن التخيير إما عقلي أو شرعي، والأول إنما هو في ما إذا ثبت فيه الملاك التام في كل طرف، والثاني لا يثبت إلا بدليل خاص ولا ملاك في كل واحد منهما حتى يثبت التخيير العقلي فهو منفي ثبوتاً ولم يرد دليل على التخيير الشرعي فهو منفي إثباتاً فلا وجه له أصلاً. نعم لو قلنا بأن التخيير في المتعارضين عقلائي، ولا يحتاج إلى ورود دليل بالخصوص يثبت التخيير العقلائي في المقام، أيضاً لو فرض جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي وكان المانع منحصراً في لزوم المخالفة العملية من العمل بهامع ثبوت المقتضي للجريان من كل جهة، ولكنه ممنوع لما مر من عدم المقتضى لجريانها في أطراف العلم الإجمالي أصلاً.

الثاني : أن الأصول العملية بحسب ملاحظاتها مع أطراف العلم الإجمالي على أقسام ثلاثة :

الأول : ما يكون منافياً لنفس المعلوم بالإجمال ومضاداً له، كأصالة الإباحة في مورد دوران الأمر بين المحذورين، فإن الإباحة تضاد الإلزام المعلوم في البين، فلا يجري مثل هذا الأصل في أطراف مثل هذا العلم الإجمالي، للمضادة.

الثاني : الأصول الإحرازية ـ وتسمى التنزيلية أيضاً ـ كالاستصحاب وحيث أنها متكفلة للإحراز والتنزيل في الجملة عرفاً وتنزيل أطراف المعلوم بالإجمال منزلة خلافه مضاد ومناف له، فلا مجرى لها من هذه الجهة، كاستصحاب الطهارة مثلاً في أطراف ما علم إجمالاً بوقوع النجاسة فيها.

الثالث : ما تجري وتسقط بالمعارضة، كأصالة البراءة.

وفيه : إن هذا التفصيل إما مع فرض كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجز وأنه

مانع عن جريان الأصول، أومع فرض عدمه، فعلى الأول لا وجه لهذا التفصيل، لأن وجود ما فيه الاقتضاء بنفسه مانع عن جريانها، كما مرّ ولا تصل النوبة إلى الموانع الخارجية.

وعلى الثاني لا وجه له أيضاً، لأن المضادة والمعارضة والمنافاة إنما تحصل لأجل وجود ما فيه الاقتضاء وإلا فتكون الأطراف كالشبهات البدوية، فتجري الأصول مطلقاً بلا مانع عنها في البين.

الثالث : ما عن شيخنا الأنصاري (قده) ، فإنه جعل المانع عن جريانها تارة: ثبوتياً من لزوم المخالفة العملية بلا فرق بين الأصول مطلقاً حتى الاستصحاب. وأخرى: إثباتياً في خصوص الاستصحاب من مناقضة صدر دليله مع ذيله، فإن قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك»، وقوله (عليه السلام) في بعض الأخبار: «ولكن تنقضه بيقين آخر» متناقضان، لأن مقتضى الصدر صحة استصحاب الطهارة في كل واحد من الإناءين اللذين علم بنجاسة أحدهما إجمالاً فيجوز الارتكاب، ومقتضى الذيل وجوب نقض اليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة فيجب الاجتناب وليس هذا إلا التناقض والتنافي في الدليل والعلم بكذب أحد الاستصحابين، فلا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لذلك.

وأشكل عليه تارة: بأنه ليس تمام أدلة الاستصحاب مذيلاً بهذا الذيل. وفيه: إن هذا الذيل فطري ارتكازي فذكره في بعضها يغني عن تمامها، فالمطلقات منزلة عليه بقرينة الفطرة والارتكاز، بل ليس هذا إلا التنافي الثبوتي الذي يسري إلى مقام الإثبات أيضاً.

وأخرى : بأنه يظهر منه (قده) في مسألة ما إذا توضأ بمائع مردد بين الماء والبول صحة استصحاب طهارة الأعضاء وبقاء الحدث مع العلم ببطلان أحدهما، ولا فرق بينها وبين المقام.

وفيه : أنه لا ربط لها بالمقام لأنه في الوضوء من إناء واحد من الأنائين الللذين

علم ببولية أحدهما إذا توضأ بأحدهما فقط لا علم فيه بنقض الحالة السابقة حتى يلزم التناقض من إجراء الأصلين، والظاهر أنه (قده) لا يقول به. وأما العلم ببطلان أحد الأصلين في الوضوء من الإناء الواحد المردد بين الماء والبول فهو مبني على عدم صحة التفكيك في لوازم الأحكام الظاهرية من كل حيثية وجهة وإثباته مشكل، إذ يمكن أن يقال ببقاء الحدث للأصل، وبقاء طهارة البدن للأصل أيضاً.

وثالثة: بأن التناقض يلزم إن كان متعلق اليقينين واحداً من كل جهة وفي مورد العلم الإجمالي ليس كذلك، لأن العلم التفصيلي متعلق بكل واحد من الأطراف، والإجمالي تعلق بواحد لا بعينه فيختلف المتعلق ويرتفع التناقض.

وفيه: إنه ليس المراد بالتناقض في المقام التناقض المنطقي، بل التناقض العرفي الأعم من مطلق المنافرة والتضاد، كما مر في بحث التعارض ولا إشكال في تحققه.

ورابعة: بأن قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» له أثر فيصح تعلق الجعل به وهو ترتب آثار المتيقن على المشكوك شرعاً. وأما قوله «ولكن تنقضه بيقين آخر» فلا أثر له، لأن نقض اليقين باليقين وجداني واليقين مما لا يناله الجعل، كما مر.

وفيه: إنه أيضاً بلحاظ الحكم المترتب على اليقين وهو مجعول، ويكفي هذا المقدار في صحة تعلق الجعل.

فتلخص مما تقدم صحة جعل المانع في عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي إثباتياً أيضاً، ولا محذور فيه. وليس كلام الشيخ (قده) عند ذكره المانع الثبوتي في مقام الحصر حتى ينافي كلامه الآخر.

وقد يستدل على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب.

وفيه: إنه إن أريد به الاستصحاب في طرف خاص وفرد مخصوص فليس له حالة سابقة. وإن أريد به إثبات المقدمية لكل طرف بالنسبة إلى العلم الإجمالي،

فهو معلوم لا نحتاج في إثباته إليه ويكون من تحصيل الحاصل. وإن أريد به استصحاب الكلي لإثبات المقدمية فهو تحصيل الحاصل أيضاً. وأن أريد به إثبات الوجوب في طرف معين فهو مثبت. وإن أريد به استصحاب الفرد المردد فلا تحقق له لا خارجاً ولا ذهناً، فلا وجه لهذا الاستدلال بجميع شقوقه، وتنجز العلم الإجمالي أظهر من الاستدلال بمثل هذه الاستدلالات، فهو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك إلّا في موارد خاصة تأتي الإشارة إليها.

موارد عدم وجوب الموافقة القطعية:

الأول: ما إذا دلّ دليل مخصوص على أن الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي وأسقط وجوب الاحتياط، ويدور ذلك مدار ورود الدليل، كما في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز، وقاعدة «الوقت حائل». أو اكتفى بالامتثال التنزيلي، كموارد حديث «لا تعاد إلا من خمس»، وقاعدة اعتبار الظن في الركعات، وقاعدة أنه «لا شك لكثير الشك» إلى غير ذلك مما هو كثير. ويمكن تصوير ذلك في مورد العلم الإجمالي، كما إذا علم إجمالاً بأنه إما شك في الفاتحة بعد دخوله في السورة أو سها عن ذكر الركوع بعد رفع الرأس منه فتصح صلاته، بل لو أحرز كل منهما في ميحله تفصيلاً تصح صلاته ولا شيء عليه.

الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي ثابت بأمارة معتبرة، أو أصل كذلك، سواء كان من سنخ التكليف المعلوم بالإجمال أو من غيره، فيجري الأصل في الطرف الآخر بلا معارض ويسقط العلم الإجمالي عن التنجز، فلا تجب الموافقة القطعية حينئذٍ.

الثالث: ما إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية، كما في دوران الأمر بين المحذورين على تفصيل تقدم في محله.

الرابع: خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، لأن اعتبار القدرة في التكليف مما لا ريب فيه. وهي إما دقّية عقلية، أو شرعية خاصة، أو عادية عرفية.

والأولى ليست مناطاً للتكاليف الشرعية، لأنه يستلزم العسر والحرج والمشقة من كل جهة والأحكام الشرعية مبنية على التسهيلات النوعية، وعدم لزوم العسر والحرج. والثانية تحتاج إلى دليل خاص يدل على اعتبارها ـ وقد ورد في موارد خاصة ـ فيتبع لا محالة، فيكون المناط في مطلق التكاليف القسم الأخير إلا إذا دل دليل على الخلاف. وهي متقومة بالابتلاء بالمكلف به عند العقلاء فيكون دليل اعتبار الابتلاء في التكليف عين دليل اعتبار القدرة فيه، ودليل سقوطه عما خرج عن مورد الابتلاء عين دليل عدم صحة التكليف بغير المقدور، مع أن التكليف المطلق لا بد وأن يصلح للداعوية المطلقة وما هو خارج عن مورد الابتلاء لا يكون كذلك، بل يكون التكليف في حاق الواقع معلقاً على الابتلاء فيلزم من ذلك الخلف.

ثم إنه إن أحرز الابتلاء أو عدمه ولو بالأصل فهو، وإلّا فهل يجب الاحتياط، أو تجري البراءة؟ قولان: وجه الأول التمسك بعموم الخطاب وإطلاقه، لكونه شكاً في أصل التخصيص والتقييد، وأن المستفاد من الأدلة الواردة في الأبواب المتفرقة والمتعارف في التكاليف العرفية توقف سقوط التكليف على إحراز العجز وعدم كفاية الشك في القدرة في ذلك، فيكون المقام نظير الرجوع إلى البراءة في الشبهات البدوية قبل الفحص الذي لا يجوز اتفاقاً.

وفيه: إن التمسك بها في المقام تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن عمومات التكاليف وإطلاقاتها تخصصت بدليل اعتبار القدرة، والمشكوك مردد بين دخوله في العمومات أو في دليل المخصص فلا يصح التمسك بكل منهما بالنسبة إليه وكون المتفاهم من القرائن الخارجية أن الخارج عن العمومات من أحرز عجزه فقط أول الدعوى، وعين المدعي.

مع أنه إنما يصح التمسك بالإطلاق بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدون القيد لا في ما شك في اعتباره في صحته، كما في المقام، إذ لم يحرز فيه صحة الإطلاق الواقعي حتى يصح التمسك بالإطلاق اللفظي، فيكون من الشك في أصل

التشريع. ولا وجه للتمسك في مثله بالإطلاق اللفظي لتفرعه على صحة الإطلاق الواقعي ومع عدم صحة التمسك بالإطلاقات يتعين الرجوع إلى البراءة.

ثم إنه لو كان شيء مورد الابتلاء من جهة وخارجاً عنه من أخرى، كما إذا كان الشخص صائماً وكان عنده إناءان أحدهما المعين مضاف والآخر مطلق طاهر ووقعت قطرة من البول ولم يعلم أنها وقعت في أيهما فهل العلم الإجمالي منجز من حيث أنه صائم يحرم عليه الشرب أو لا تنجزفيه، إذ لا يحدث العلم الإجمالي تكليفاً جديداً بالنسبة إلى حرمة الشرب إليه فهل يجوز الوضوء بالمطلق لعدم جوازه بالمضاف قطعاً قبل حدوث العلم الإجمالي بالنسبة إلى الوضوء تكليفاً حادثاً على كل تقدير؟ وجهان.

الخامس: الاضطرار وهو إما إلى تمام الأطراف أو إلى بعضها. والأول يوجب سقوط العلم التفصيلي عن التنجز فكيف بالعلم الإجمالي نصاً وإجماعاً، إذ «ما من شيء حرمه الله تعالى إلا وقد أحله لمن أضطر إليه». والثاني إما الى المعين، أو إلى غيره، وكل منهما إما يكون قبل تنجز العلم أو بعده. وقال صاحب الكفاية بعدم تنجز العلم في جميع الصور الأربع، لأن من شرط تنجزه عدم الاضطرار الى الارتكاب وبفقد الشرط ينعدم المشروط.

إن قلت: هذا صحيح في ما إذا حصل الاضطرار قبل التنجز، وأما إذا حصل بعده فقد أثّر العلم الإجمالي أثره فيستصحب التنجز في غير المضطر إليه.

قلت: التنجز في أطراف العلم الإجمالي إنما هو لأجل المقدمية لا النفسية المستقلة، ومع سقوط التنجز عن بعض الأطراف للاضطرار تسقط المقدمية لا محالة فيصير استصحاب التنجز بلا ملاك.

ويرد عليه: إن ملاك التنجز في الأطراف إنما هو لزوم تحصيل العلم بالامتثال، وهذا متحقق في المقام لأنه لو ترك الطرف الغير المضطر إليه يعلم بعدم ارتكاب

الحرام في المعين إما لأجل الاضطرار إن كان في الطرف المضطر إليه . وإما لأنه تركه واقعاً إن كان في غيره.

إن قلت : هذا إذا كان الاضطرار إلى المعين، وأما إذا كان إلى غير المعين فالترخيص المطلق ينافي استصحاب التنجز.

قلت : الترخيص فيه جهتيّ لا من كل جهة فله أن يرفع اضطراره بكل واحد منهما وليس له الترخيص في ارتكاب كليهما فيستصحب أصل التنجز في الجملة فيه أيضاً.

فالحق أنه إن حصل الاضطرار بعد تنجزالعلم يبقى الطرف الآخر على تنجزه، سواء كان إلى المعين أو إلى غيره.

وعن بعض مشايخنا أن في الاضطرار إلى غير المعين يجب الاجتناب عن غير ما يدفع به الاضطرار مطلقاً، سواء كان قبل العلم الإجمالي أو بعده أو مقارناً له.

وخلاصة ما أفاده في وجه ذلك أن الاضطرار إلى غير المعين لا ينافي إلزام الشارع ثبوتاً بالاجتناب عن الحرام بأن يكلف المكلف بالاجتناب كما يختاره لو كان الحرام فيه ويلزمه برفع الاضطرار بغيره بخلاف الاضطرار إلى المعين، فإنه لو كان الحرام فيه ليس للشارع إلزامه برفع اضطراره بغيره، إذ المفروض أنه مضطر إلى خصوص المعين فقط ولا يمكنه رفع الاضطرار بغيره.

وفيه: إنه تصور حسن ثبوتاً، ولكن دليل على تحقق الالتزام إثباتاً بعد جريان الأصل بلا معارض.

السادس : الظاهر أن حكم فقدان بعض الأطراف حكم الاضطرار في ما تقدم من التفصيل، لأن تنجز التكليف مطلقاً مشروط بالقدرة على متعلقه والفقدان يوجب فوت القدرة، ولكن لو تنجز العلم ثم عرض الفقدان يستصحب بنحو ما مر.

السابع: المشهور عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة

المحصورة، لأصالة الطهارة فيه بلا معارض بلا دليل حاكم عليها. لأنه إن كان دليلاً خاصاً دل على الاجتناب عن الملاقي فهو مفقود ولم يدّعه أحد. وإن كان لأجل سراية النجس إليه، فهو ممنوع إذ لا سراية إلا من النجس الواقعي. أو المتنجس كذلك لا مما حكم بالاجتناب عنه مقدمة لتحقق الاجتناب عن شيء والاجتناب عن ملاقيه، فلا دليل عليها من عقل أو شرع أو عرف. وإن كان لأجل صيرورة الملاقي (بالكسر) طرفاً للعلم الإجمالي كالملاقى (بالفتح)، فهو من مجرد الدعوى يحتاج إثباته إلى الدليل والأنظار العرفية لا تساعده، لأنهم يرون الفرق البيّن بين الملاقى (بالفتح) وملاقيه في الطرفية للعلم الإجمالي، وإن الملاقي ليس كما إذا جعل أحد طرفي العلم الإجمالي في إناءين ـ مثلاً ـ فإنهم يرون أن العلم الإجمالي حينئذٍ صار بين ثلاثة أطراف، بخلاف ما إذ لاقى شيء طاهر بأحد أطرافه فلا يتغير أطرافه حينئذ كما كانت عليه، وحيث لا يوجد الدليل على وجوب الاجتناب فتجري إصالة الطهارة لا محالة، وقد وافق المحقق الأنصاري (قده) المشهور إلا في صورة واحدة، وهي ما إذا حصلت الملاقاة قبل العلم الإجمالي بالنجاسة وفقد الملاقى (بالفتح) ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المفقود أو شيء آخر: فقال (قده) بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) حينئذٍ، لعدم جريان الأصل في ما فقد، لكونه بلا موضوع فيجري في الملاقي والشيء الآخر ويسقط بالمعارضة فيؤثّر العلم الإجمالي أثره.

وفيه : إن جريان الأصل لا يدور مدار وجود الموضوع وعدمه، بل يدور مدار ترتب الأثر الشرعي عليه فمعه يجري وإن فقد الموضوع ومع عدمه لا يجري وإن كان موجوداً، والأثر الشرعي في المقام طهارة الملاقي فتجري إصالة الطهارة في المفقود ويترتب عليه طهارة ملاقيه، كما تجري في الطرف الآخر فتسقط بالمعارضة فيؤثّر العلم الإجمالي أثره ثم يجري إصالة الطهارة في الملاقي (بالكسر) بلا معارض.

إن قلت : إن هذا الأثر وجوده كعدمه، إذ لا نحتاج إليه مع جريان إصالة الطهارة في نفس الملاقي فيكون إثبات الطهارة بواسطة الأصل الجاري في

الملاقى (بالفتح) من التطويل بلا طائل.

قلت : المناط في جريان الأصل مطلق الأثر الشرعي أعم من كونه مؤكداً أو مؤسساً، والمقام من الأول دون الثاني .

وذهب صاحب الكفاية إلى تثليث الأقسام، فقال تارة: بوجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقى (بالفتح) والطرف في ما إذا حصل العلم الإجمالي والعلم بالملاقاة دفعة واحدة لصيرورة الجميع حينئذٍ طرفاً للعلم الإجمالي فيؤثر أثره.

وفيه : أن المناط في تعارض الأصول وتساقطها وتنجز العلم الإجمالي بعد ذلك هو المعية الرتبية وعدم الاختلاف فيها لا مجرد المعية الزمانية وإن اختلفت في الرتبة ولا ريب في أن الأصل الجاري في الملاقي (بالكسر) في رتبة متأخرة عن الأصل الجاري في الملاقى (بالفتح) لأن نجاسة الملاقي على فرض ثبوتها مستندة إلى الملاقاة فقط ومعلولة لوجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) لا لأجل كونه طرفاً للعلم بالذات فمع سقوط الأصل في الملاقي وطرفه بالمعارضة تجري إصالة الطهارة في الملاقي بلا مزاحمة لاختلاف الرتبة.

وأخرى : قال: بوجوب الاجتناب عن الملاقى (بالفتح) دون الملاقي (بالكسر)، كما هو المشهور في ما إذا حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) والطرف ثم حصل بالملاقاة، وقد مر وجهه.

وثالثة : بوجوب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقى (بالفتح)، وذكر لذلك موردين ـ أحدهما : ما إذا علم بالملاقاة ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي (بالفتح) أو الطرف ولكن حال حدوث العلم الإجمالي كان الملاقي (بالكسر) مورد الابتلاء. والملاقى (بالفتح) خارجاً عنه ثم عاد إلى مورد الابتلاء.

وفيه : إن المناط في تنجز العلم الإجمالي وتأثيره أثره هو كون شيء طرفاً له بالذات لتسقط الأصول في رتبة واحدة بالمعارضة، والملاقي (بالكسر) ـ على

أي نحو فرض ـ يكون طرفاً بالعرض لا بالذات، وكل ذلك مغالطة واضحة، مع أنه لا فرق بينه وبين ما تقدم عن الشيخ الأنصاري (قده).

ثانيهما : ما إذا علم أولاً بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف بلا توجه الى سبب نجاسة الملاقي ثم حدث العلم الإجمالي بالملاقاة والعلم الإجمالي بنجاسة الملاقى (بالفتح) أو الطرف مع اليقين بأنه ليس لنجاسة الملاقي (بالكسر) على فرض الثبوت سبب غير الملاقاة فقط، وحيث حصل أولاً علم إجمالي بنجاسة الملاقي (بالكسر) أو الطرف وأثّر أثره ثم حصل العلم الإجمالي الآخر، وقد ثبت أن العلم الإجمالي العارض على علم إجمالي منجز لا أثر له إلا إذا كان أثره من غير سنخ الأول وليس المقام كذلك فيجب الاجتناب عن الملاقي (بالكسر) دون الملاقى.

وفيه : أنه بعد تسليم أن سبب نجاسة الملاقي (بالكسر) منحصر بالملاقاة فقط ولا سبب لها غير ذلك يكون العلم الإجمالي الأول لغواً وغير مؤثر، وينحصر الأثر في العلم الإجمالي الثاني فقط فيسقط الأصل في الملاقى (بالفتح) والطرف بالمعارضة ويجري الأصل في الملاقي بلا مزاحمة. هذا كله ما إذا لم يحمل الملاقي عن الملاقى (بالفتح) شيئاً وكان من مجرد الملاقاة فقط، وإلا فالظاهر وجوب الاجتناب خصوصاً إن كان الملاقى (بالفتح) معتداً به.

الثامن : لا فرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية عرضية، أو تدريجية طولية. كما لا فرق في الثانية بين كون الزمان ظرفاً للتكليف، كما إذا علم المكلف بأن بعض معاملاته في الأسبوع أو الشهر تكون ربوبية. أو قيداً له، كما إذا علمت المرأة بأن حيضها ثلاثة أيام في جملة العشرة مثلاً، والوجه في ذلك كله فعلية التكليف في التدريجيات، كفعليته في الدفعيات، بلا فرق بينهما فتسقط الأصول في الأطراف بالمعارضة ويؤثر العلم بالتكليف أثره.

إن قلت : لا وجه لتعارضها، لأن من شرط التعارض وحدة الزمان فإذا

انتفى موضوع التعارض لا وجه لتأثير العلم الإجمالي، مع أن في التدريجيات تكون الأفراد المتدرجة التي توجد بعد ذلك خارجة عن مورد الابتلاء فلا يكون العلم منجزاً من هذه الجهة أيضاً.

قلت: التعارض في اصطلاح الأصولي أعم من التناقض المنطقي، فلا يعتبر فيه وحدة الزمان، ولا إشكال في صدق كون الأفراد التدريجية مورد الابتلاء عرفاً، كصدقه في الدفعيات أيضاً.

إن قلت: كيف يثبت التكليف مع أن التمسك بعموم دليله يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لفرض تردد موضوعه بين أيام وأوقات وآنات.

قلت: نعم ولكن العلم بأصل وجوده في الجملة يكفي في قبح تفويته عقلاً ولا يلزم إثباته في وقت مخصوص حتى يكون ذلك من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فأصل الخطاب بالتكليف في الجملة متحقق وقبح تفويته عقلاً ثابت، فيكون العلم الإجمالي منجزاً لا محالة، بلا فرق بين ما كان الزمان ظرفاً أو قيداً، فما يظهر من الشيخ (قده) من صحة الرجوع إلى البراءة في الثاني مخدوش. هذا كله إذا صلح العلم الإجمالي للداعوية، وأما إذا لم يكن كذلك، كما إذا علم الكاسب أنه مبتلى بمعاملة ربوية في سنة أو ستة أشهر - مثلاً - وكانت معاملاته كثيرة، فالظاهر كونه من الشبهة الغير المحصورة لا يتنجز العلم الإجمالي في ما إذا كان الأفراد دفعية عرضية فضلاً عما إذا كانت تدريجية طولية:

التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو التدريجية ومع ذلك ارتكب بعضها فبان عدم تنجزه لفقد شرط من شروطه فهو من صغريات التجري.

العاشر: لا فرق في جمع ما تقدم بعد العلم بأصل التكليف بين أقسام

الشبهة من الموضوعية التحريمية، وقد تقدم. أو المفهومية كذلك، كما إذا تردد مفهوم الغناء بين مطلق الترجيع أو ما كان مع الطرب ففي مورد الافتراق وجب الاحتياط. أو الموضوعية الوجوبية، كتردد الواجب يوم الجمعة بين الظهر والجمعة. أو المفهومية كذلك، كتردد الصلاة الوسطى من حيث المفهوم بين الظهر والعصر والصبح، وسواء كان منشأ الشبهة فقد النص، أو إجماله بعد العلم بأصل التكليف في الجملة. وأما حكم تعارض النصين، فقد تقدم في بحث التعارض، فراجع.

الشبهة غير المحصورة:

لا ريب في تقومها بالكثرة في الجملة، لأن غير المحصورة من المفاهيم العرفية لا بد من مراجعة العرف فيها، كما في سائر المفاهيم العرفية، وليس من الموضوعات التعبدية، ولا المستنبطة حتى نحتاج إلى نظر الفقيه، فليس منها مطلق ما خرج بعض أطرافها عن مورد الابتلاء، أو سقط العلم فيه عن التنجز لجهة أخرى، لأن ذلك يوجب سقوط العلم عن التنجز في المحصورة فضلاً عن غيرها، بلا فرق بينهما من هذه الجهة، وإنما الفرق بينهما من جهة أخرى تأتي الإشارة إليها.

إنما الكلام في حدّ الكثرة التي تكون موجباً لعدّ الشبهة غير محصورة، والحق عدم صحة تحديدها بحد خاص، لاختلاف ذلك بحسب الموارد اختلافاً واضحاً، فرب كثرة في مورد تكون بها الشبهة غير محصورة مع كون تلك الكثرة بعينها في مورد آخر محصورة. فالمناط كله أن تكون كثرة الأطراف بحيث لم يمكن عادة جمعها في استعمال واحد بحسب المتعارف، وأن لا يرى العقلاء العلم الإجمالي فيها منجزاً من كل حيثية وجهة، بل يقدمون بمقتضى فطرتهم على ارتكاب بعض الأطراف بلا تردد منهم في ذلك، وعدم صلاحية مثل هذا العلم للداعوية لإيجاب الموافقة القطعية وإيكال ذلك إلى الوجدان أولى من

تكلف إقامة البرهان، وبعد تحقق هذا الموضوع لا نحتاج في إثبات عدم وجوب الاجتناب في الشبهة غير المحصورة إلى دليل خارجي، بل تكون من الموضوعات التي يكون حكمها ملازماً لتحققها خارجاً.

وما قيل: في تحديدها إن رجع إلى ما قلناه فهو، وإلا فتكون ظاهر الخدشة، كما أن الوجوه التي استدل بها على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة من الإجماع، ولزوم العسر والحرج، وشمول أدلة البراءة لها، وخروج الأطراف بها عن مورد الابتلاء.

مخدوشة: أما الإجماع فالإشكال فيه واضح، وأما الثاني فمع العسر والحرج يرتكب ومع العدم يجتنب، وأما الثالث فلكونه منافياً للعلم الموجود في البين، وأما الأخير فلكونه خلف الفرض لما مر من أنه لا فرق في هذه الجهة بين المحصورة وغيرها، ويمكن أن يكون مرجع جميع ذلك إلى ما قلناه، فالمراد واحد وإن كانت العبارات مختلفة.

ثم إن القدر المتيقن من بناء العقلاء ومرتكزاتهم في سقوط العلم الإجمالي عن التنجز في الشبهة الغير المحصورة إنما هو بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية، وأما سقوطه بالنسبة إلى المخالفة القطعية أيضاً ففيه إشكال في الشبهتين التحريمية والوجوبية، والشك في التعميم للمخالفة القطعية يكفي في العدم. ولو شك في كون شبهة من المحصورة أو من غيرها فهو مثل الشك في أن الأطراف في الشبهة المحصورة تكون مورد الابتلاء أو لا، وقد تقدم حكمه فراجع. وهل يجري على الأطراف في الشبهة الغير المحصورة حكم الشبهة البدوية من كل جهة أو لا؟ وجهان: أحوطهما الثاني.

دوران الامر بين الاقل والاكثر:

ليعلم أولاً أن الفرق بينه وبين الشك في المحصل أن الثاني إنما يتحقق في ما إذا علم التكليف بتمام حدوده وقيوده ولم تكن شبهة ولا إجمال فيه ثبوتاً ولا

إثباتاً وكان معلوماً ومبيناً من كل جهة وانحصر الشك في الموضوع الخارجي في أنه مفرغ للذمة عما اشتغلت به أو لا، كما إذا اغتسل أو توضأ وفي إصبعه خاتم وشك في وصول الماء إلى البشرة معه وعدمه، وفي مثله يجب الاحتياط عقلاً وشرعاً، بخلاف الأقل والأكثر، فإن أصل تعلق التكليف بالنسبة إلى الأكثر مشكوك ثبوتاً وإثباتاً فلا علم بالتكليف بالنسبة إليه حتى يكون من الشك في المحصل، فلا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً.

ثم إن الشك في الأقل والأكثر إما استقلالي ـ أي لا ترتبط الأجزاء بعضها مع بعض في مقام الامتثال ـ فيكون لكل جزء امتثال مستقل إن أتى به ومخالفة كذلك إن ترك، كما لو علم بأصل الدين وتردد مقداره بين الخمسة أو أكثر، وظاهرهم الاتفاق على البراءة بالنسبة إلى الأكثر عقلاً ونقلاً إلا في الفائتة المرددة بينهما، فنسب إلى المشهور وجوب الأكثر، وقد تقدم أنه لا دليل لهم على ذلك من عقل أو نقل.

وإما ارتباطي، وهو ما إذا كان لجميع الأجزاء امتثال واحد ومخالفة واحدة، كأجزاء الصلاة وشرائطها مثلاً وله مواردكثيرة، لأن الشبهة إما وجوبية أو تحريمية، وكل منهما إما بين الكل والجزء، أو بين الجنس والنوع، أو بين المشروط والشرط، ومنشأ انتزاع الشرط إما جهة خارجية ، أو ذهنية، أو اعتبارية.

والتحقيق ـ كما عليه أهله ـ هو البراءة عن الأكثر عقلاً ونقلاً في جميع ما يتصور من موارد الأقل والأكثر مطلقاً، لأدلة البراءة العقلية والنقلية. وذهب جمع إلى الاحتياط.

ولا يخفى أن النزاع صغروي فمن يقول بالبراءة يقول إن الشك بالنسبة إلى الأكثر شك في أصل التكليف، والمرجع فيه البراءة اتفاقاً ولو كان معلوماً لوجب الاحتياط، ومن يقول بالاحتياط يقول إن التكليف معلوم بالنسبة إليه فوجب

الامتثال، ولو كان مشكوكاً لصح الرجوع إلى البراءة فيرجع النزاع إلى أن التكليف شمل الأكثر أو لا، والمرجع في التشخيص هو المتعارف بين العقلاء فان حكموا بتمامية البيان والحجة بالنسبة إلى الأكثر فلا محيص إلا من الاحتياط وإن ترددوا فيه أو حكموا بالعدم فيتحقق موضوع البراءة قهراً.

وإذا راجعنا العقلاء نراهم يعترفون بأنه ليس قيام الحجة بالنسبة إلى الأكثر كقيامها بالنسبة إلى الأقل، وليس ثبوت الأكثر على كاهل المكلف، كثبوت الأقل عليه، وهذا الفرق وجداني لكل من قطع النظر عن الشبهات ورجع إلى فطرته.

وخلاصة الكلام على هيئة الشكل الأول: إن الحجة لم تتم بالنسبة إلى الأكثر، وكلما لم تتم الحجة بالنسبة إليه يكون من مجاري البراءة، فيكون الأكثر من مجاري البراءة.

وقد استدل على وجوب الاحتياط بأمور ـ الأول: أن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك.

وفيه: إن الاشتغال اليقيني بالنسبة الى الأقل مسلم، وبالنسبة إلى الأكثر مشكوك فيرجع فيه إلى البراءة.

الثاني: إن الأقل والأكثر إن لوحظا بحد الأقلية والأكثرية يكونان من المتباينين، وقد تقدم وجوب الاحتياط فيهما.

وفيه: أنه لا وجه لملاحظتهما كذلك، بل تكون خلاف المتعارف، لأن الأقل بحسب الأنظار العرفية ملحوظ بعنوان اللابشرطية فيجتمع مع الأكثر لا أن يلحظ بحدّ الأقلية حتى يباينها ولا يجتمع معها.

الثالث: أن وجوب الأقل إما نفسي أو غيري، والأول منفي بالأصل، ولا وجه للثاني مع عدم وجوب الأكثر، إذ لا معنى لوجوب المقدمة مع عدم وجوب ذي المقدمة.

وفيه : ما مر في بحث مقدمة الواجب من أن الأجزاء لا تتصف بالـوجوب المقـدمي ، إذ لا تعدد بينهمـا وبين الكل بحسب الـوجود. لكـونهـا عين الكل وجوداً. والكل عينها كذلك وإنما تتصف بالوجـوب النفسي الانبساطي فيكـون وجوب الكل عين وجوب الأجزاء بالأسر وبالعكس، ويكون مـرجع الشـك في المقام إلى أن الوجوب هل انبسط على تسعة أجزاء مثلاً، أو على عشرة أجزاء، فيؤخذ بالمعلوم ويرجع إلى المشكوك إلى البراءة، هذا في وجوب الأجزاء.

وأما الشرط والمشروط فلا ريب في أن وجوب الشرط تـابع لأصـل وجوب المشروط من دون تحديد بحد خاص، وقد ثبت في المقام وجوب الأقـل دون الأكثر فيكون وجوب الشرط تابعاً لوجوب الأقل لا محالة.

الرابع : إن الاقتصار على الأقل في مقام الامتثال امتثال إجمالي بخـلاف إتيان الأكثر فإنه تفصيلي ، ولا تصل النوبة إلى الأول مهما أمكن الثاني .

وفيه : إن كيفية الامتثال تابع لأصل الاشتغال وبعد أن لم يكن اشتغال إلا بالأقل، فيدور الامتثال مداره أيضاً. نعم لا ريب في حسن الاحتياط بالنسبة إلى ما احتمل الاشتغال به وهو الأكثر.

ولباب القول: أن جريان قاعدة قبـح العقاب بـلا بيان بـالنسبة إلى الأكثـر وعمومات أدلة البراءة الشـرعية ممـا لا محذور فيـه بعد وجـود المقتضى ـ وهو الشك في أصل التكليف ـ فيصح الاقتصار على الأقـل، كما استقـر عليه رأي المحققين بلا فرق بين جميع موارد الأقل والأكثر حتى في الشبهات الموضوعية وجـوبية كـانت أو تحريميـة نفسية كـانت أو غيريـة لانحلال الحكم بـانحـلال الموضوع فيتحقق الأقل والأكثر لا محالة، فلو علم بوجوب إكرام العلماء وتردد شخص بين كونه عالماً أو لا ، أو تردد كلام بين كونه من الغيبة المحرمة أو لا ، أو تردد صوت بين كونه من الغناء المحرم أو لا ، أو تردد ثوب بين كونه مما لا تصح

الصلاة فيه أو لا. إما لأجل كونه مما لا يؤكل لحمه، أو لجهة أخرى، فالمرجع في الجميع هو البراءة.

وقد يتمسك لعدم وجوب الأكثر بإصالة عدم الوجوب بالعدم الأزلي، بمعنى أن التكليف بأقله وأكثره لم يكن واجباً قبل البعثة ثم وجب، ومقتضى هذا الأصل عدم وجوب الأكثر إلّا أن يدل دليل عليه، ويصح التمسك باستصحاب عدم الوجوب قبل البلوغ أيضاً، ولكن ذلك كله مستغنًى عنه بعد كفاية البراءة. نعم يصح التمسك به للتأييد والتأكيد.

ثم إن الرجوع إلى البراءة لنفي الأكثر في الشبهة التحريمية إنما هو في خصوص الشبهة الموضوعية منها. وأما المفهومية فالأكثر متيقن الحرمة والأقل هو المشكوك فيرجع فيه إلى البراءة، فإذا تردد مفهوم البكاء الحرام في الصلاة بين كونه مع الصوت، أو مجرد البكاء ولو بلا صوت، فالمتيقن إنما هو ما كان مع الصوت وفي غيره يرجع إلى الأصل، وله نظائر كثيرة في الفقه. وحيث أن الأصوليين تعرضوا لبعض أحكام الخلل في المقام مع أنها من الأحكام الفقهية فنشير إلى بعضها وقد ذكرنا التفصيل في كتاب (مهذب الأحكام).

بعض احكام الخلل:

وهو إما عن عمد أو جهل أو إكراه واضطرار أو عن سهو، والجميع إما بالنقصان وإما بالزيادة. ولا ريب في كون النقيصة العمدية موجبة للبطلان، إذ لا معنى للوجوب إلّا أن التعمد في تركه موجب للبطلان ما لم يكن دليل على الخلاف، كما في بعض أفعال الحج حيث أن تركه العمدي لا يوجب بطلان أصل الحج بناءً على أنه جزء للحج وليس من الواجب في الواجب.

إن قيل: كيف يعقل الصحة مع فرض الجزئية والترك العمدي، فإن كان ذلك مع بقاء وجوب الجزء حينئذٍ فهو من التناقض، وإن كان مع زواله حينئذٍ فهو خلف.

يقال : ببقاء الوجوب وبترتب العصيان والكفارة وبعد ذلك ينزّل الشارع العمل الناقص منزلة التمام تسهيلاً على الأنام، كما يمكن أن يقال بزواله وحيث أنه مستند إلى اختياره يعاقب عليه ثم ينزّل الشارع الناقص منزلة التام تسهيلاً وامتناناً. وقد ادّعي الإجماع على أن الجاهل بالحكم كالعامد إلا ما خرج بالدليل، وظاهرهم التسالم على أن النقص عن إكراه واضطرار يوجب البطلان أيضاً إلا مع الدليل على الخلاف ولو لا ظهور التسالم لأمكن التمسك بحديث الرفع للصحة بعد شموله لجميع الآثار، كما تقدم. ومحل تنقيح الفروع إنما هو في الفقه.

النقيصة السهوية:

والكلام فيها تارة: في تصوير التكليف بما عدا المنسّي ثبوتاً: وأخرى: في دلالة الأدلة الأولية عليه. وثالثة: في الأدلة الثانوية.

أما الأولى فلا ريب في سقوط التكليف بالنسبة إلى خصوص المنسي، لأن التكليف به مع فرض بقاء النسيان تكليف بما لا يطاق ومع زواله خلف الفرض. وأما بقاء التكليف بالنسبة إلى بقية الأجزاء، فأشكل عليه: بأن الأمر بالمجموع قد ارتفع لأجل النسيان وقد ارتفع الأمر المتعلق بالبقية بارتفاع الأمر بالمجموع ولا تكليف مستقلاً بالنسبة إليها حتى يكون التكليف باقياً فينتفي التكليف بعد عروض النسيان مطلقاً بالنسبة إلى المنسي وغيره من الأجزاء.

وأجيب عنه بوجوه ـ منها : أنه مبني على كون وجوب الأجزاء وجوباً مقدمياً لتحقق الكل، وأما لو كان وجوباً نفسياً انبساطياً فلا وجه لزوال وجوب بقية الأجزاء لسقوط وجوب بعضها، ويكون حكمة الانبساط هو الكل لا أن يكون ذلك العلة التامة المنحصرة.

ومنها : أن المأمور به في حق الجميع ناسياً كان أو غيره ما عدا الجزء المنسي وقد اختص الذاكر بخطاب خاص بما نسيه الناسي.

وأشكل عليه: بأن المنسي ليس شيئاً واحداً دائماً، بل يختلف بالنسبة إلى المكلف الواحد فكيف بعامة المكلفين، فليفرض أنه صلى الظهر مثلاً جمع، فنسى أحدهم الفاتحة، والآخر السورة، وثالث الأذكار الواجبة، ورابع السجدة، وخامس التشهد وهكذا فما يكون الحد المشترك بين ذاكرهم وناسيهم، وأي خطاب يختص بخصوص الذاكر منهم؟! فلا بد حينئذٍ من تصوير الجامع.

وفيه : إنه يمكن تصوير الجامع بنحو ما مرّ في تصويره في الصحيح والأعم، فراجع.

ومنها : إن التكليف المتوجه إلى الناسي ليس بعنوان النسيان حتى يلزم المحذور، بل بالعنوان الملازم له غالباً.

وفيه : إنه مع التفاته إلى الملازمة يلزم المحذور قهراً، ومع عدم التفاته يصير ملتفتاً لا محالة فإنه يسأل عن وجه اختصاصه بالخطاب فيلتفت فيعود المحذور أيضاً.

فالحق أنه يمكن تصوير تكليف الناسي بما عدا المنسي، كما مر. وبجعله من صغريات تصوير الجامع بين الصحيح والأعم، كما عرفت. مع أن الجزئية والتكليف متقوم في الواقع بالملاك والوجوب كاشف عنه، وسقوط الوجوب لا يستلزم سقوط الملاك، كما هو معلوم فيصح تكليفه بالبقية ثبوتاً، ويشهد لذلك العرف أيضاً.

وأما الثانية ـ أي بحسب دلالة الأدلة الأولية ـ فهي منحصرة في الإطلاق الواقعي النفسي الأمري وتحقق الملاك في البقية المنكشف ذلك كله من كثرة اهتمام الشارع بمثل الصلاة، ومن الأدلة الثانوية التسهيلية الواردة فيها.

وأشكل عليه: بأنها ـ لبياً كانت أو لفظية، وسواء كان مثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو غيره ـ كاشفة عن دخل الجزء والشرط في قوام المركّب والمشروط ولا يراد منها شيء أزيد من ذلك، ولا تدل بشيء من الدلالات على

وجوب البقية عند عروض النسيان بل يكون مقتضاها ما تعارف وارتكز في الأذهان من أن المركّب ينتفي بانتفاء أحد أجزائه، والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه، لفرض كونها كاشفة عن الدخل في قوام الذات قيداً وتقيداً.

ولكنه باطل بما مر من أن استفادة وجوب البقية من سياق مجموع ما بأيدينا من الأدلة التي هي كدليل واحد على الوجوب، فتكفي الإطلاقات الأولية في الإيجاب لاحتفافها بالقرينة عليه مع حكم العرف في المركبات الاعتبارية، فإن سقوط بعض الأجزاء بالعذر لا يوجب سقوط البقية، ويكشف ذلك عن كونه مفاد الأدلة الأولية أيضاً.

وأما الثالثة ـ وهي ورود الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية ـ فهي كثيرة متفرقة في أبواب العبادات مذكورة في الفقه في الموارد المناسبة لها. ويمكن التمسك بحديث الرفع أيضاً، فإن إيجاب الإعادة أو القضاء مع النسيان مما لا يعلم فيكون مرفوعاً، بل يمكن التمسك بخصوص حديث رفع النسيان أيضاً، لأنه مقتض لوجوب التدارك إعادة أو قضاءً فيكون ثابتاً بثبوت المقتضى ثبوتاً اقتضائياً، وهذا النحو من الثبوت يصح تعلق الرفع التشريعي به لا رفع النسيان حقيقةً حتى يقال: إنه غير قابل للرفع ولا رفع العمل المنسي فيه عن صفحة العيان، فيكون خلاف الامتنان، إذ تجب الإعادة أو القضاء حينئذٍ. بل المراد ما قلناه.

ولباب الكلام: إنه يمكن إثبات الصحة في مورد النقيصة السهوية بالأطلاق المحفوفة بالقرائن، وبحديث الرفع، وبأصالة عدم المانعية، وبالأدلة الثانوية.

حكم الزيادة:

والبحث فيها تارة: في تصويرها، وأخرى: في أقسامها، وثالثة: في حكمها.

أما الأولى فقد يقال: بعدم تصويرها لأن المركب إن كان ملحوظاً بشرط

عدم الزيادة فمع الإتيان بها لم يأت بالمأمور به أصلاً فكيف تتحقق الزيادة، فترجع حينئذٍ إلى النقيصة. وإن كان ملحوظاً لا بشرط بالنسبة إلى الزيادة وعدمها فلا تضر الزيادة، فلا تتصور الزيادة حتى يبحث عنها.

وفيه ـ أولاً : إنه يصح تصويرها بحسب ظواهر الأدلة الشرعية، الدالة على تعيينها في أجزاء خاصة يكون إتيان غيرها زائداً عليها بمقتضى هذه الأدلة، ويشهد له ما ورد في سجدة العزيمة من «أنها زيادة في المكتوبة».

وثانياً : تتصور الزيادة بحسب الأنظار لعرفية، لأنه إذا عرضت الأجزاء المعهودة من المركب على العرف والمتشرعة يحكمون بأن كل ما زيد عليها يكون زائداً عرفاً.

وثالثاً : يصح تصويرها بالدقة العقلية أيضاً، بأن الأجزاء مأخوذة في المرّكب على نحو صرف الوجود المنطبق على أول وجوداتها قهراً فيسقط أمرها لا محالة، فيكون المأتي به ثانياً زائداً عليها حينئذٍ لا أن تكون مأخوذة بشرط عدم الزيادة، أو بنحو لا بشرط حتى لا تتصور الزيادة.

وأما الثانية : فهي إما بقصد الجزئية، أو بقصد عدمها، أو تكون بلا قصد بالنسبة إليهما، والظاهر تحقق الزيادة عرفاً في الجميع، ويشهد له ما ورد في الأخبار الناهية عن قراءة العزيمة في المكتوبة من أن السجود زيادة في المكتوبة، ولكن مورد بحث الفقهاء (قدهم) في الزيادة المبطلة خصوص القسم الأول دون الأعم منه ومن الأخيرين، كما يظهر من كلماتهم واستدلالهم على البطلان. كما أن الظاهر أن مورد بحث الأصولي أيضاً ذلك لأنهم يستدلون أيضاً بعين ما استدل به الفقهاء ويناقشون فيها، فراجع وتأمل.

وأما الثالثة : فمقتضى إصالة عدم المانعية عدم البطلان بالزيادة مطلقاً ـ عمدية كانت أو غيرها، كانت بقصد الجزئية أو لا ـ إلا مع الدليل على الخلاف ويصح التمسك بالأصل الموضوعي أيضاً، وهو استصحاب تلبس المكلف بما

كان متلبساً به وعدم خروجه عما كان عليه فيجب عليه الإتمام ويحرم عليه القطع، ويصح استصحاب بقاء الصورة الاعتبارية أيضاً، لأن لكل مركب ـ عرفياً كان أو شرعياً ـ وحدة صورية اعتبارية حاصلة من اعتبار المعتبر شارعاً كان أو غيره، فمن مثل قوله (عليه السلام) في الصلاة: «أولها تكبيرةوآخرها تسليمة» مع ملاحظة أدلة الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع تحصل صورة اعتبارية لها وعند الشك في زوالها يستصحب بقاؤها فيجب الإتمام ولا يجب التدارك، وليس بمثبت، كماهو واضح.

نعم لو أريد من هذا الاستصحاب نفي مانعية الزيادة وعدم قاطعيتها يكون مثبتاً إن قلنا بأن ترتب الأحكام الوضعية الشرعية على الاستصحاب لا يكفي، بل لا بد من ترتب الحكم التكليفي عليه، ولكنه ممنوع فإنه يكفي فيه ترتب مطلق الأثر الشرعي تكليفياً كان أو شرعياً.

ثم إنه لا وجه لاستصحاب الصحة التأهّلية للأجزاء السابقة للقطع ببقائها ولا استصحاب أثر المرّكب للقطع بعدم تحققه بعد، فإنه إنما يتحقق بعد تمامه وإتمامه من كل جهة، ولا استصحاب الصحة الفعلية مطلقاً لأنه من الشك في الموضوع مع تحقق الزيادة التي يحتمل البطلان معها. هذا.

ويمكن دعوى: أن المانعية تدور مدار إحراز ثبوت المنع، ولا أثر لمشكوك المانعية أصلاً، فلا تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل، ويمكن استفادة ذلك عن قول الصادق (عليه السلام): «إن الشيطان ينفخ في دبر الإنسان حتى يخيل أنه قد خرج منه ريح، فلا ينقض الوضوء إلا ريح يسمع صوتها أو يجد ريحها». وإطلاق قوله (ع): «لا تعوَّدوا الخبيث من أنفسكم نقض الصلاة»، وهذا هو المناسب لسهولة الشريعة وسماحتها.

ثم أنه قد استدل على البطلان بالزيادة العمدية تارة: بأنها إن كانت من القراءة والذكر فتكون من الكلام الآدمي المبطل، وإن كانت من الأفعال فتخل بالموالاة.

وفيه: أن الكلام الآدمي المبطل لا يشمل القراءة والذكر، والإخلال بالموالاة في مطلق الزيادة العمدية ممنوع، وعلى فرضه فلا ربطله بالزيادة من حيث هي.

وأخرى: بأنها من التشريع المبطل.

وفيه: أنه مبني على سراية القبح الفاعلي إلى الفعل الخارجي، وهو أول الكلام، مع إنه مبني على كون الزيادة عن اقتضاء عدم الجزئية. وهو غير معلوم، إذ من الممكن أن تكون لا اقتضاء بالنسبة إليها في الواقع وإنما لم يؤمر بها تسهيلاً. إلا أن يقال: إن العمل حينئذٍ من مظاهر التجري على المولى فلا يصلح للتقرب إليه تعالى، ولكنه فاسد لأنه متوقف على ثبوت المبغوضية، وهو أول الدعوى.

وثالثة: بإطلاق قوله (عليه السلام): «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

وفيه: إنه مقيد بالركن، أو الركعة، لقوله (ع): «لا تعاد الصلاة من سجدة وإنما تعاد من ركعة». فلا دليل يصح الاعتماد عليه على البطلان بالزيادة مطلقاً، ولكن البطلان بالعمدية منها من المسلّمات بين الأصحاب، وادعي عليه الإجماع. والتفصيل يطلب من الكتب الفقهية، فان هذه المباحث فقهية لا أن تكون أصولية. وقد تعرضنا لها في كتاب (مهذب الأحكام) فراجع.

ما يتعلق بالجزء والشرط:

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته، فهل يكون مقتضى القاعدة ثبوتهما مطلقا حتى يسقط التكليف بالكل والمركب عند تعذرهما، أو يكون مقتضاها ثبوتهما في الجملة حتى يسقط تكليفهما فقط حينئذٍ دون التكليف بالكل والمشروط؟ كل محتمل، ويأتي التفصيل.

قد يقال: إن هذه المسألة من فروع بحث الصحيح والأعم، فعلى الأول يلغو البحث هنا، لانتفاء الصحة بتعذر الجزء والشرط، وعلى الثاني يكون له مجالاً.

وفيه : إن البحث عن الصحيح والأعم بلحاظ نفس المستعمل فيه مع قطع النظر عن الجهات الأخر، والمقام بلحاظ الاستظهار من الأدلة ولو كان ذاك البحث بهذا اللحاظ أيضاً، لكان المقام من فروعه، كما لا يخفى.

وقد يتوهم: اختصاص بحث المقام بما إذا لم يثبت الجزئية والشرطية بمثل «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و«لا صلاة إلا بطهور». فإن هذه الجملة في نفي الحقيقة عند عدم الجزء والشرط مما لا ينكر.

وفيه : إن جميع هذه التراكيب سيقت لبيان الجزئية والشرطية، فلا فرق من هذه الجهة بينها وبين غيرها. نعم لا يبعد استفادة كثرة الاهتمام بما ذكر فيها من الجزء والشرط وتقديمها على غيرها عند الدوران.

وقد يتوهم أيضاً أن البحث في المقام مبني على ثبوت الأجزاء أو الشرائط بأوامر متعددة دون ما إذا كان بأمر واحد.

وفيه: إنه بعد ما ثبت من انحلال الأمر الواحد المتعلق بالكل بانحلال القيود المعتبرة فيه وانبساطه على الجميع يصير ما كان بأمر واحد مثل ما كان بأوامر متعددة، فلا فرق من هذه الجهة أيضاً.

أقسام دليل المقيد والقيد:

وهي أربعة: لأنهما إما مطلقان من كل جهة، أو يكون الأول مهملاً والأخير مطلقاً، أو بالعكس، أو يكونان مهملين من جميع الجهات.

أما الأولان فلا إشكال في سقوط المأمور به بتعذر القيد، لإطلاق دليله الشامل لصورة التعذر أيضاً، ولا أثر لإطلاق المقيد في القسم الأول، لأن إطلاق دليل

القيد من القرينة المتصلة به الكاشفة عن أنه لا تكليف بالمقيد مع تعذر القيد، فلا وجه لإطلاقه حينئذٍ. وكذا القسم الأخير، لعدم تمامية الحجة إلا في صورة وجود القيد.

وأما الثالث ـ وهو إهمال دليل القيد وإطلاق دليل المقيد ـ فلا إشكال في وجوب إتيان البقية بعد تعذر القيد، لفرض إطلاق دليل المقيد الشامل لصورة التمكن من القيد وعدمه، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما الإثبات فيستفاد من القرائن الخارجية التي منها الأدلة الثانوية الصورة الثالثة. وقد فصل ذلك في الفقه، وقد جرت سيرة الفقهاء على التمسك بالإطلاقات عند تعذر القيد، والتمسك بقاعدة الميسور على ما يأتي التعرض لها.

وأما الأصول العملية فلا أصل في البين إلا استصحاب وجوب الباقي عند تعذر القيد.

وأشكل عليه: بأنه مبني على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي أو المسامحة العرفية في المستصحب، وذلك يختلف باختلاف الموارد.

ويمكن دفع الإشكال بأنه مبني على كون وجوب الأجزاء غيرياً، وأما بناءً على أن وجوبها عين وجوب الكل بنحو الانبساط. فيستصحب عين الوجوب الشخصي المنبسط على الأجزاء، وليس ذلك من استصحاب الكلي، كما لا يخفى.

وأما نفي القيدية وإثبات وجوب التقييد بحديث الرفع، فأشكل عليه بأنه من الامتنانيات التي يرفع به التكليف لا أن يثبت.

وفيه: إن الإثبات إنما يكون بالأدلة الأولية لا بحديث الرفع حتى يلزم

الإشكال، فحديث الرفع يرفع وجوب الإعادة أو القضاء عند ترك الجزء المقدور، وأما وجوب البقية فبالأدلة الأولية.

واستدل أيضاً بقاعدة الميسور، وهي من القواعد الارتكازية في الجملة ولم يردع عنها الشرع بل قررها في الجملة بقوله (صلى الله عليه وآله): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» الوارد في جواب السؤال عن الحج وأنه في كل عام أو في العمر مرة. وقوله (عليه السلام): «الميسور لا يسقط بالمعسور»، وقوله (ع): «ما لا يدرك كله لا يترك كله». وقد تسالم الأصحاب ـ قديماً وحديثاً ـ على نقلها والعمل بها، وجرت السيرة على الاستدلال بها.

ولكن استشكل عليها تارة: بقصور السند. ويرد: بالانجبار بالعمل والاهتمام بالنقل، مضافاً إلى ما تقدم من كون القاعدة عقلائية في الجملة يكفي فيها عدم الردع.

وأخرى: بأن المراد بالشيء في الحديث الأول الكلي لا الكل.

ويرد: بأن الشي أعم منهما، كما لا يخفى، فيشمل الكل وأجزاءه والكلي وأفراده.

وثالثة: بأن كلمة (من) بيانية ولفظ (ما) وقتيه، فيكون المعنى إذا أمرتكم بشيء فأتوا به وقت استطاعتكم، فيكون من أدلة اعتبار القدرة في المأمور به، ويكون إرشاداً إلى حكم العقل.

وفيه: إن كلمة (من) ظاهرة في التبعيضية، ولفظ (ما) في الموصولة إلا مع القرينة على الخلاف، ولا قرينة كذلك.

واستشكل على الأخيرين أيضاً: بأن المراد بالميسور هو الكلي، وهو المراد بكلمة (ما) في «ما لا يدرك كله» أيضاً.

وفيه: إن الظاهر هو التعميم للكل والكلي ولا وجه للتخصيص بالثاني.

ثم إن للميسور مراتب متفاوتة جداً فلا بد في التمسك بها من صدق الميسور إما بدليل شرعي يدل عليه ـ نصاً كان أو إجماعاً وإما من صدقه في عرف المتشرعة، ومع عدم ذلك كله لا وجه للتمسك بها. وأما الأدلة الامتنانية التسهيلية فهي كثيرة وردت في أبواب الخلل، كقاعدة «لا تعاد إلا من خمس» وغيرها.

فائدة: لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً، مثل الجهر والإخفات في صلاة يوم الجمعة، فالظاهر وجوب الاحتياط، للعلم بأصل التكليف والشك في الفراغ بالاكتفاء بأحدهما.

شرائط الأصول

الاحتياط

لا يعتبر في الاحتياط شيء إلا حسنه، فما دام يكون حسناً لدى العقلاء يصح ولو مع وجود الحجة المعتبرة على التكليف وجوداً أو عدماً، وإذا حكموا بعدم حسنه يصير لغواً، بل قد يكون قبيحاً وحراماً، كما إذا كان مخلاً بالنظام أووصل إلى حدّ العسر والحرج أو الوسواس، بلا فرق في ذلك كله بين العبادات والمعاملات، ولا بين التمكن من الامتثال التفصيلي وعدمه، ولا بين ما كان مستلزماً للتكرار وغيره. كل ذلك للأصل وإطلاقات الأدلة وعموماتها من غير ما يصلح للتخصيص والتقييد إلا أمور ظاهرة الخدشة.

منها: إن الاحتياط مخالف لاعتبار قصد الوجه والجزم بالنية. وفيه ـ أولاً: إنه لا دليل من عقل أونقل على اعتبارهما في العمل. بل مقتضى الأصل والإطلاقات عدم الاعتبار.

وثانياً: إنه على فرض الاعتبار يكفي قصد الوجه بالتكليف الواقعي

الموجود في البين ، بل يصح قصد الوجه في كل واحد من المحتملات طريقاً إلى الواقع لا بنحو الموضوعية فيه .

ومنها : أن مراتب الامتثال أربعة لا تصل النوبة إلى كل لاحق مع التمكن من سابقه، وهي الامتثال العلمي التفصيلي، والعلمي الاحتمالي، والظني ، والاحتمالي .

وفيه : أن التقسيم صحيح ولكن الحكم بأنه لا تصل النوبة إلى كل لاحق مع التمكن من سابقه بلا دليل من نص أو إجماع وإن كان منشأه ما مرّ من اعتبار قصد الوجه والجزم بالنية، فقد مر ما فيه ولا وجه للتكرار.

ومنها : إن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو وعبث بأمر المولى مع التمكن من الامتثال التفصيلي .

وفيه : أن اللهو والعبث إما قصدي أو انطباقي، والأول مفروض الانتفاء، والثاني أيضاً مفروض العدم وعلى فرض الصدق، فهل يكون هذا القسم من اللهو والعبث حراماً نفسياً أو غيرياً، أو موجباً لفقد شرط أو جزء في المأمور به، والأولان منفيان بالأصل، والثاني مفروض العدم لفرض كون العمل واجداً لجميع الأجزاء والشرائط، وعلى فرض كون هذا القسم من العبث حراماً فهو في كيفية الامتثال لا في أصله حتى يوجب البطلان، ولذا استقر آراء المحققين على جواز التقليد مع التمكن من الاجتهاد وبالعكس، وعلى جواز تركهما والعمل بالاحتياط .

ثم إنه يجزي في الاحتياط الإتيان بالاحتمالات المعتنى بها عند العقلاء والفقهاء ولا يجب الإتيان بجميع الاحتمالات، وإلا فهو من الوسواس أو ينجزّ إليه .

الفحص في مورد الاصول العملية

يعتبر الفحص في الأدلة في صحة جريان هذه الأصول الثلاثة ـ البراءة ، والتخيير،والاستصحاب ـ والبحث فيه تارة : عن وجوب أصل الفحص . وأخرى : عن مقداره . وثالثة : عن حكم العمل قبل الفحص .

أما أصل وجوبه فتدل عليه الأدلة الأربعة . فمن العقل قاعدة دفع الضرر المحتمل الجارية في العمل لكل من الأصول اللفظية والعملية قبل الفحص في الأدلة، فلا موضوع لاعتبارها مطلقا قبل الفحص، لأن الشك في الاعتبار يكفي في عدمه، كما مر سابقاً، بلا فرق بين الأصول اللفظية والعمليةفلا موضوع لاعتبار إصالة الإطلاق والعموم والبراءة، والتخيير، والاستصحاب قبل الفحص في الأدلة .

ومن الكتاب بآية النفر وهي قوله تعالى : **﴿فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرقَةٍ مِنهمْ طَائِفَةٌ ليتفقّهوا في الدين وَلِيُنْذِروُا قَومهم إذا رَجَعَوا إليهم لَعلّهم يَحذَرونَ﴾** والسؤال . وهي قوله تعالى : **﴿فَاسْأَلُوا أَهلَ الذِّكْرِ إنْ كُنْتُم لا تَعلَمُونَ﴾** . ومن السنة بالأخبار المستفيضة الدالة على الحض والترغيب إلى طلب العلم والتوبيخ على تركه، كما لا يخفى على من راجع الكافي والبحار . ومن الإجماع أجماع الإمامية بل المسلمين عليه، بل يصح أن يقال إن موضوع الأصول مطلقاً الشك المستقر ولا استقرار له قبل الفحص فهو خارج عن مورد الاعتبار تخصصاً، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق في وجوبه بين الشبهات الحكمية والموضوعية إن كان لها المعرضية العرفية للوقوع في خلاف الواقع ولم يكن مطلق الجهل عذراً ولو مع التقصير .

واستدل على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية تارة : بالإجماع . وأخرى : بأن بيانها ليس من عهدة الشارع حتى يتفحص عنها في الأدلة .

ويرد الأول بعدم تحققه لذهاب جمع إلى وجوبه في جملة منها مع عدم دليل عليه بالخصوص. والثاني بأنه لا يعتبر في الفحص أن يكون في الأدلة مطلقا وإنما يختص ذلك بخصوص الأصول الحكمية وأما في غيرها فإنه في كل ما يرتفع بالفحص فيه المعرضية العرفية للوقوع في خلاف الواقع. نعم في مسألة الطهارة والنجاسة وغيرها مما علم من مذاق الشرع التسهيل والمسامحة فيها. لا وجه للفحص، بل قد لا يجوز مع إثارة الوسواس، ويمكن أن يكون مراد المجمعين ذلك أيضاً، فيرتفع النزاع من البين.

وأما مقدار وجوب الفحص فهو حصول اليأس المتعارف عن الظفر بالدليل في الشبهات الحكمية وخروج الشبهة عن المعرضية للوقوع في خلاف الواقع في الشبهات الموضوعية. وأما حكم العمل قبله فسيأتي إن شاء الله تعالى. وأما ما يجب فيه الفحص لأجل الأصول الحكمية فهو الأمارات، والأصول الموضوعية، والقواعد المعتبرة.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: تقدم أن وجوب التعلم لقاعدة دفع الضرر المحتمل في تركه، وهل هو نفسي، أو مقدمي أوطريقي محض. الحق هو الأخير، لأن الأول يتوقف على ثبوت الملاك فيه في مقابل الواقع ولا دليل عليه، بل مقتضى تسالم الكل على أنه طريق إلى الواقع ومطلوب لأجل العمل، فيكون بطلانه كبطلان الثاني أيضاً، لأنه إما مقدمة الوجود وشرط الصحة، وهوخلاف ما ثبت من صحة عمل الجاهل مطلقاً إن طابق الواقع. أو شرط الوجوب، وهو خلاف ما تسالموا عليه من اشتراك الأحكام بين العالم والجاهل مطلقاً، فيتعين الأخير، وحينئذٍ فيحمل ما يستفاد منه كونه مقدمياً على الطريقية المحضة، أو كون المقدمية حكمة للإيجاب لا قيداً في للوجوب، وإنما ذهب إلى النفسية من ذهب لدفع شبهة وردت في المقام، كما يأتي إن شاء الله تعالى، فوجوب التعلم نظير وجوب

الاحتياط، فكما لا وجه لاحتمال النفسية والمقدمية فيه، فكذلك في التعلم أيضاً.

الثاني : ملاك وجوب التعلم التحفظ على الواقعيات والاهتمام بها وإمكان الوصول إليها، وهذا من قبيل اللوازم الذاتية له لا يتغير ولا يتبدل بكونه بعد تنجز الواقع أو قبله، فلو لم يدخل وقت التكليف وعلم المكلف أنه لو ترك التعلم قبل الوقت لفات عنه التكليف بعده لحكم العقل والعقلاء بوجوبه قبل الوقت بعين الملاك الذي يحكمون بالوجوب بعده، وهذا من الوجدانيات لكل من رجع إلى وجدانه وفي مراجعة العرف والوجدان غنىً عن إقامة البرهان، فيندفع الإشكال المعروف الذي استصعبه القوم وأطيل الكلام في دفعه وذهبوا يميناً وشمالاً: من أنه لو ترك المكلف التعلّم قبل الوقت ففات عنه التكليف في وقته لا وجه لعقابه، لأنه إن كان على ترك نفس التكليف يكون من العقاب على غير المقدور، لأن القدرة على الشيء متفرعة على العلم به وإن كان على ترك التعلم فلا وجه للعقاب عليه لأن وجوبه ليس بنفسي والعقاب لا بد وأن يكون على ترك الواجب النفسي، كما مر في مباحث الألفاظ.

ويدفع أصل الإشكال بأن العقاب على ترك الواجب النفسي المتهي بالأخرة إلى الاختيار ـ وهو ترك التعلم ـ ويصدق عليه عرفاً أنه ترك الواجب بعمده واختياره فيصح عقابه عليه، فلا تصل النوبة في دفعه إلى القول بالوجوب النفسي للتعلم، أو القول بالواجب المعلق بدعوى: أن الوجوب للتكليف قبل الوقت فعليّ والواجب استقبالي، أو تصحيح ذلك بالشرط المتأخر، إذ كل ذلك بعيد عن الأذهان العرفية، وخلاف المشهور مع عدم الدليل عليها وعدم وجود ملزم للقول بها.

الثالث : تدور صحة العلم وبطلانه على المطابقة للوظيفة المقررة له وعدمها، فكل عمل صدر من كل عامل ـ عالماً كان أو جاهلاً قاصراً كان أو مقصراً، ملتفتاً أو غيره ـ إن طابق الوظيفة المقررة شرعاً للعمل صح، وإلا

فلا يصح . نعم لو كان لنفس العلم من حيث هو دخل في الصحة لاختصت بصورة العلم فقط، وهو خارج عن محل البحث، مع أنه نادر بل غير واقع في ما أعلم، فيصح ما اشتهر من صحة عمل تارك الاحتياط والاجتهاد والتقليد إن طابق الواقع، ولا معنى لكون التعلم طريقاً محضاً إلا هذا، كما هو واضح من أن يخفى.

الرابع : الصحة وسقوط العقاب متلازمان شرعاً وعرفاً، بل وعقلاً أيضاً، فكل مورد صح العمل لا وجه للعقاب بالنسبة إليه، وكل مورد يعاقب على العمل لا وجه لصحته، وقد خرج عن هذه الكلية الجهر في موضع الإخفات وبالعكس إن كان عن جهل، والإتمام في موضع القصر كذلك، فأفتوا فيهما بالصحة للنص، وحكموا بتحقق الإثم أيضاً مع التقصير وعدم وجوب الإعادة أو القضاء، ولهما نظائر أخرى في الفقه، كما لا يخفى على الخبير، فيحصل إشكال أنه لا وجه للصحة مع تحقق الإثم لأنهما متنافيان.

وقد أجيب عن الإشكال بوجوه ـ منها: أن ما حكم فيها بالصحة والعقاب من باب تعدد المطلوب فقد تعلق طلب بذات المأمور به وطلب آخر بالخصوصية، فامتثل أحد الطلبين وفوت الآخر عن تقصير، فيصح ما امتثله لوجود المقتضى وفقد المانع، ويعاقب على ترك الآخر المنتهي إلى تقصيرهَ.

وفيه : أنه خلاف ظاهر الأدلة الدالة على أن التكليف واحد مشتمل على أجزاء وشرائط، فهذا الوجه حسن ثبوتاً ولا دليل عليه إثباتاً، بل ظاهر الدليل خلافه.

ومنها: أن المأمور به إنما هو الذات، والقيد واجب نفسي لا أن يكون قيداً لصحة العمل.

وفيه : أنه مثل السابق بلا فرق بينهما إلا في كيفية التعبير.

ومنها : المأتي به ليس بمأمور به وإنما هو شيء مسقط للواجب.

وفيه : أنه خلاف ظواهر الأدلة وكلمات الأجلة.

ومنها : إن المقام من صغريات الترتب.

وفيه : إن مورده ما إذا كان في البين أمران فعليّان من كل جهة مع تمامية الملاك والمصلحة في كل منهما، والمقام ليس كذلك.

ومنها : إن المأتي به واجد لمقدار من المصلحة لا تبلغ المصلحة التامة، ولا يمكن درك المصلحة التامة مع الإتيان بما فيه المصلحة الناقصة، فيصح لوجود المصلحة في الجملة ويأثم لتفويت المصلحة التامة التي لا يمكن تداركها. فتأمل.

هذا ويمكن المناقشة في أصل ثبوت العصيان إن لم يكن إجماع في البين، فيرتفع أصل الإشكال، ويمكن أن يقال إن العقاب إنما هوالتحفظ على عدم التقصير في المستقبل والاهتمام بتكاليفه.

ثم إنه قد ذكر الفاضل التوني (قده) للبراءة شرطين آخرين ـ الأول: أن لا يكون إهمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.

فإن كان مراده أن مثبتات إصالة البراءة ليست بمعتبره، فلا اختصاص له بالبراءة، بل مثبتات الأصول مطلقاً لا اعتبار لها، كما يأتي إن شاء الله تعالى، بل لا اعتبار بمثبتات الأمارات أيضاً ما لم يدل على اعتبارها قرينة معتبرة عرفاً.

وإن كان مراده بإجراء الأصل في أحد طرفي العلم الإجمالي لا يثبت الحكم المعلوم بالإجمال في الطرف الآخر. فهو أيضاً حق ولا اختصاص له بالبراءة، بل الاستصحاب أيضاً كذلك، مع أنه لا وجه لجريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي، كما تقدم.

وإن كان مراده أن الأصل لا يثبت موضوع حكم شرعي فلا دليل عليه من عقل أو نقل إلا إذا كان موضوع الحكم الآخر نفي الحكم واقعاً وفي اللوح

المحفوظ، ولا ريب أن بالأصل لا يثبت ذلك، ولكنه من مجرد الفرض، كما لا يخفى إذ الفقه غالبه، بل كله مبني على الأحكام الظاهرية التي تكـون مؤديات الأمارات ومجاري الأصول. وإثبات حكم ظاهري في موضوع بجريان الأصـل في موضوع آخر كثير شائع كمن بلغ ماله إلى حدّ الاستطاعة، وشك في أن عليه دين أو لا، فبإصالة البراءة عن الدين يجب عليه الحـج لوجـود المقتضى وفقد المانع فتشمله الأدلة قهراً. وكمن شك أن عليه صوم واجب أو لا، فبإصالةالبراءة عنه يثبت عدمه فيستحب عليه الصوم المندوب ويصح منه. وكمن كان عنده ماء وشك في حليته وحرمته وبإصالة الإباحة تثبت إباحته فيجب عليه الطهارةالمائية دون الترابية إلى غير ذلك مما لا يحصى.

الشرط الثاني ـ مما ذكره الفاضل التوني ـ أن لا يكون في إعمالها الضـرر على النفس أو الغير ممن يكون محترماً شرعاً.

وهذا وإن كان حقاً لا ريب فيه ولكن لا اختصاص له بأصالة البراءة، بل لا مجرى للأصول العملية مع قاعـدة من القواعـد المعتبرة، بـلا فرق بين قـاعدة الضرر وغيرها، فإنها مقدمة على الأمارات المثبتة للأحكام فضلاً عن الأصـول العملية.

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى قاعدة (لا ضرر ولا ضرار» إجمالاً، وفيها جهات من البحث:

الأولـى: أنها من القواعد العقلائية الدائرة بين الناس في جميـع الملل والأديان، إذ السلطنة على النفس والعرض والمال مما اتفقت عليه آراء العقلاء والتنقيص في كل واحد منها من المقبحّات لديهم ويؤاخذون من تصدى لذلك ويلومونه ويعاقبونه، وعلى ذلك يدور نظام معاشهم. فهذه القاعدة من صغـريات إصـالة احتـرام النفس والعـرض والمـال التي هي من أهم الأصـول النـظاميـة العقلائية، بل الضرر من الظلم المنفي بالأدلة الأربعة، فلا وجه لإتعـاب النفس

في سند حديث نفي الضرر والضرار وفي وجه دلالته، هذا بالنسبة إلى الضرر على الغير.

وأما بالنسبة إلى إضرار الشخص على نفسه أو ماله فهو أيضاً من القبائح العقلائية لو لم يكن غرض راجح في البين، وهكذا بالنسبة إلى هتك الإنسان عرض نفسه فلا ريب في قبحه أيضاً عند جميع العقلاء، فيكفي في مثل هذه القاعدة العامة البلوى عدم وصول الردع من الشارع وكيف وقد ورد التقرير، فادعى في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر، وادعى صاحب الوسائل كثرة الأخبار الواردة، وعن بعض محشي رسائل شيخنا الأنصاري ضبط عشرة منها وفيها الموثق وغيره، مضافاً إلى جريان سيرة المعصومين (عليهم السلام)، وفقهاء الفريقين على التمسك بها، فلا وجه للبحث من هذه الجهة للقطع بصدور هذه الجملة على اختلاف التعبيرات، ففي بعضها «لا ضرر ولا ضرار»، وفي بعضها بزيادة (في الإسلام)، وفي بعضها بزيادة «على المؤمن». إذ بعد كون القاعدة من العقلائيات المقررة يكون ذكر الإسلام أو على المؤمن من باب المثال وذكر أفضل الأفراد، وإلا فلا ضرر ولا ضرار بالنسبة إلى أهل الذمة أيضاً. نعم من أباح الشارع نفسه وعرضه وماله يكون خارجاً عنها قهراً. فما لم تذكر فيه الجملتان أشير فيه إلى كون القاعدة عقلائية وما ذكرتا فيه أشير فيه إلى أن الإسلام والمؤمن أولى بأن يعمل فيه هذه القواعد لكون الإسلام الذي هو الأتم الأكمل وكون المؤمن أعزّ عند الله من كل شيء فلا بد وأن يهتم بعدم الإضرار به اهتماماً زائداً على غيره. فليس لمقام من دوران الأمر بين إصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة حتى يقال بتقديم الأولى على الأخيرة في المحاورات، لأنه في ما إذا لم يتعلق غرض بكل واحد من الزيادة والنقيصة، كما لا يخفى.

ثم إن المتفاهم من استعمالات مادة الضرر في المحاورات النقص، سواء كان مالياً أو نفسياً أو عرضياً، وتطلق في مقابل النفع وبينهما التضاد عرفاً فيمكن

ارتفاعهما، كمن باع متاعه برأس المال مثلاً فلا يصدق بـالنسبة إليـه النفع ولا الضرر. ومن فسره بعدم النفع، فإن أراد ما ذكرناه فهـو وإلا يكون من التفسيـر بالأعم.

وأما الضرار فهو إما مصدر باب المفاعلة، أو اسم مصدر بمعنى الضـرر، وعلى أي تقدير يكون ذكره لأجل التأكيد والاهتمام بنفيه. وأما احتمال أنه فعل الاثنين لما هو الأصل في باب المفاعلة فمردود لعدم مناسبته في مورد الأخبـار أولاً، وعدم كون الأصل في المفاعلة من الطرفين ثانياً، كما في الاستعمـالات الصحيحة كقوله تعالى: ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ﴾، ﴿وَمَن يُهَاجِر إلى اللهِ﴾ و ﴿يُرائُونَ الناسَ﴾ ، و﴿وَنافَقوا﴾، و﴿شاقّوا﴾، ﴿وَسارِعـوا إلى مغفرةٍ مِن رّبكمُ﴾ إلى غير ذلك. نعم الظاهر تقوّمها بتكررصدور الفعل، سواء كان من فاعل واحد ـ ولا يبعد إرادة ذلك منه في المقام ـ أو من فاعلين، بخلاف باب التفاعل، فإنـه متقوم بفاعلين، ولذا يقال: تضارب زيد وعمرو، وأما في المفاعلة فإنـه يقال: ضارب زيد عمْـراً، مع أنه لا ثمرة عملية بين كونه تأكيداً أو تأسيساً، لأن طبيعي الضرر منفي سواء كان من الواحد أو من اثنين.

الثانية : الفرق بين الضرر والحرج مع كونهما قاعدتين معمولتين في جميع الأبواب أن الثاني أعم مورداً من الأول، لشموله للمشقة التي لا تتحمل عادة ولو لم يكن نقص فيها نفساً أو مالاً أو عِرضاً وبعبارة أخرى: الأمور إما دون الطاقة ؛ أو بقدرها، أو فوقها. والأول مورد التكليف، والثاني مورد الحرج، والأخير مورد الضرر، وقد ورد في جملة من الأخبار أن التكليف دون الطاقة فراجع.

ثم إن الظاهر كون المراد بالضرر في القاعدة الضرر الشخصي. سواء كان ضرراً نوعاً أيضاً أو لا. كما أن الظاهر أن المراد به الواقعي دون الاعتقادي. نعم لو كان اعتقاد الضرر مستلزماً لحصول الخوف وكان تحقق الخوف موجباً لرفـع الحكم شرعاً يترتب رفع الحكم على الاعتقاد من هذه الجهة، لأن الخوف أمر

وجداني لا واقع له غير وجدانه لا أن يكون اعتقاد الضرر موجباً لرفع الحكم، كما لا يخفى.

الثالثة: كلمة «لا» المذكورة في الحديث «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» - تامة وليست ناقصة، لأصالة عدم الاحتياج إلى الخبر، وهي لنفي الحقيقة لأنه المنساق من موارد استعمالاتها، فتكون الجملة حينئذٍ إخباراً عن عدم تحقق الضرر ونفي حقيقته خارجاً في الإسلام، وهو كذب والشارع منزه عنه، ولهم في دفع الإشكال أقوال:

الأول: الحذف والإضمار، أي لا ضرر غير متدراك في الإسلام. وفيه: أنه خلاف الأصل والظاهر، مع أنه إن كان في مقام الإخبار فيعود المحذور، وإن كان إنشاءً لإيجاب التدارك فهو يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

الثاني: أن النفي بمعني النهي، أي: يحرم الإضرار على النفس وعلى الغير في الإسلام، كما في «لا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلَا جِدالَ في الحَجِ»، و«لا رضاع بعد فطام»، و«لا رباء في الإسلام» إلى غير ذلك مما هو كثير.

وفيه: أنه احتمال حسن ثبوتاً ولكن لا دليل عليه إثباتاً بعد إمكان دفع الإشكال بغيره.

الثالث: ما عن صاحب الكفاية من أن النفي حقيقي بالنسبة إلى الحكم وادعائي بالنسبة إلى الموضوع، فيكون المعنى أن الموضوع الضرري لا حكم له ويصير من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. وبعبارة أخرى يكون النفي بالنسبة إلى الحكم من الوصف بحال الذات وبالنسبة ألى الموضوع من الوصف بحال المتعلق.

وفيه: إنه خلاف الظاهر جداً لا يصير إليه إلا مع القرينة، مع أنه تعقيد وخلاصته يرجع إلى التقدير والإضمار.

الرابع : ما عن شيخنا الأنصاري (قده) وتبعه جمع من مشايخنا من نفي تشريع ما يوجب الضرر مطلقاً ـ موضوعاً كان أو حكماً، وضعياً كان أو تكليفياً ـ فيكون إخباراً عن نفيه في مقام التشريع لا في الخارج حتى يلزم الكذب، كما في حديث الرفع حيث تقدم أن الرفع في مقام التشريع لا ينافي الوجود التكويني . ولا ريب أنه لا تشريع للضرر في الشريعة المقدسة الإسلامية مطلقاً، بل عند العقلاء ولولا أن صاحب الكفاية صرح بتضعيف قول شيخه الأنصاري وظهور الثمرة بين القولين لأمكننا إرجاع قوله إلى قول شيخنا الأنصاري، ولكنه أنتج على ما اختاره في المقدمة الرابعة بين القولين من الانسداد عدم حكومة دليل نفي الضرر والحرج على الاحتياط إن كان ضررياً أو حرجياً، فإن لباب ما اختاره يرجع إلى أن الموضوع الضرري لا حكم له والأحكام الواقعية المجهولة لا ضرر في موضوعها أبداً وإنما الضرر يحصل من الجمع بين المحتملات في الامتثال فلا مورد لقاعدة الضرر بناءً على مختارة حتى تجري ويرتفع بها الاحتياط بخلاف مختار الشيخ (ره) فإن لبابه يرجع إلى أنه لا تشريع لمنشأ الضرر أبداً والاحتياط التام منشأ للضرر في الشريعة فيرتفع بالقاعدة والحق أن مختار الشيخ (ره) أحق أن يتبع، كما عرفت.

الرابعة : لا ريب في أنها من القواعد العامة التي استقرت سيرة الفريقين: على التمسك بها في مقابل العمومات المثبتة للأحكام بلا كلام. وقد أشكل على عمومها بكثرةورود التخصيصات عليها من الأحكام الضررية المجعولة شرعاً بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي فلا يصح التمسك بعمومها حينئذٍ، مع أن القول بعمومها ابتداء من ورود هذه التخصيصات يكون من التخصيص المستهجن وهو قبيح في المحاورات العرفية.

ويرد ـ أولاً : بأن أكثرية الخارج من مجرد الدعوى، فإن الأحكام الضررية المجعولة بالنسبة إلى الأضرار التي يردها الناس بعضهم على بعض يكون بنسبة العشرة إلى المائة بل أقل.

وثانياً : ما يتوهم الضرر فيه الصدقات الواجبة، والحج ، والجهاد، والحدود والديات. والأولى ما يحتفظ به المال أو النفس أو كفارة لما فعل، ولا يسمى ذلك ضرراً عرفاً، وكذا الحدود والديات جزاء لما كان ارتكبه، والحج نظير سائر الأسفار المتعارفة، فمن سافر إلى بلد لغرض صحيح وأنفق مالا في سفره لا يقال عرفاً إنه تضرر. وأما الجهاد في سبيل الله فإنه من أجلّ المفاخر البشرية لا يرضى العاقل بأن يطلق على الشهيد بأنه تضرر ببذل مهجته في سبيل الله. ولا نتوقع مثل هذه الإشكالات مع الأنس بمذاق الشريعة، وهل يكون من الإنصاف أن تعدّ القوانين الإلهية المتقنة التي وضعت لتكميل البشر شخصاً ونوعاً، دنياً وآخرة ضرراً؟!!

ثم إنه على فرض صدق الضرر عليها يكون المراد بالضرر المنفي ما لم يكن أصل جعله وتشريعه ضررياً لمصالح كثيرة دنيوية وأخروية، بل حصل الضرر بعد الجعل والتشريع لجهات خارجية فيكون خروجها حينئذٍ تخصصاً لا تخصيصاً حتى يلزم تخصيص الأكثر، وعلى فرض أن يكون تخصيصاً فليس ذلك من التخصيص الأكثر، لأن المخصص عنوان واحد وهو التكاليف الضررية، فيصير المحصل أنه «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام إلا التكاليف الضررية لمصالح تغلب على ضرريتها بمراتب كثيرة»، كما عن شيخنا الأنصاري (قده).

وأشكل عليه صاحب الكفاية: بأن النوع الواحد طريق إلى الأفراد الخارجية، فإذا كانت الأفراد الخارجية عن تحت العام أكثر مما بقي تحته يكون مستهجناً، سواء كان ذلك بنوع واحد أو بإخراج نفس الأفراد متعدداً. نعم لو كان العام أيضاً نوعياً وكان ما بقي تحت العام أكثر مما خرج عنه من حيث النوع لا بأس به وإن كان الخاص الخارج أكثر أفراداً مما بقي تحت العام من الأنواع.

وفيه ـ أولاً : أن العام في المقام نوعي، فإنّ متعلق النفي نوع ضرر النفس

ونوع ضرر العرض ونوع ضرر المال إلا نوع الضرر الحاصل من التكاليف المجعولة.

والقول : بأن النوع لا تحقق له في الخارج حتى يتعلق به النفي. مردود: بأنه ليس المراد به النوع المنطقي حتى لم يكن له تحقق خارجي، بل الطبيعي منه الذي هو عين الأفراد الخارجية، فيصح قول الشيخ (ره) ولا يرد عليه إشكال صاحب الكفاية.

وثانياً: لا وجه للفرق بين ما كان العام نوعياً أو فردياً بعد أن كان النوع طبيعياً وطريقاً محضاً إلى الأفراد الخارجية، فلا أثر لما فصله صاحب الكفاية (قده) من هذه الجهة، إذ المدار كله على الأفراد والنوع طريق محض إليه، فترجع كثرة الخارج وقلة الباقي بالأخرة الى الأفراد. فالحق ما ذكرناه من الجوابين.

وقد يستشكل بأن القاعدة لا بد وأن تكون نصاً في مورد جعلها ولا أقل من ظهورها فيه، وليس كذلك في المقام، لأن النخلة كانت ملكاً لسمرة بن جندب وهو يتصرف فيها لسلطنته عليها، فإن الناس مسلطون على أموالهم، فليس في تصرفه فيها ضرر حتى يكون مورداً للقاعدة.

وفيه : من الوهن ما لا يخفى ، لأن أمره (ص) بقلع النخلة ورميها عند سمرة ليس لأجل تصرف سمرة فيها، بل لأجل أنه كان غير مبال بعرض الأنصاري وكان في مقام هتك عِرضه وهو إضرار وأي إضرار أشد منه وكان منشأ ذلك النخلة فأمر (ص) بقلع منشأ الإضرار، فتنطبق القاعدة على المورد بلا إشكال.

السادسة : لا ريب في تقدم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام بعناوينها الأولية أو الثانوية، كالنذر والعهد واليمين، وأمر الوالدين ـ وجوبية كانت أو تحريمية، وضعية أو تكليفية ـ بمعنى أنه يستكشف من القاعدة إنه لا جعل لتلك الأحكام مطلقاً في مورد الضرر أبداً، ومن شاء فليسم هذا

جمعاً عرفياً ، أو حكومة، أو لفظاً آخر، إذ لا ثمرة عملية في هذه الاصطلاحات بل ولا علمية معتني بها أصلاً بعد أن اتفق العلماء بل العقلاء على تقديمها عليها، وظاهرهم سقوط الأحكام في مورد الضرر خطاباً وملاكاً لا خطاباً فقط حتى يكون من المتزاحمين اللذين يقدم أحدهما على الآخر مع تحقق الملاك فيهما، فيكون تقديم قاعدة الضرر عليها من باب العزيمة لا الرخصة بخلاف قاعدة الحرج، فعن جمع أن تقديمها عليها من باب الرخصة لا العزيمة، فمن توضأ مع كون الوضوء ضررياً بالنسبة إليه يبطل وضوءه بخلاف ما إذا كان حرجياً فيصح، وقد ذكرنا ما يتعلق به في الفقه فراجع. ومن لطيف المصارعة والمعارضة أن الأحكام بناءً على كونها ضررية تتقدم على قاعدة الضرر تخصصاً وإن كانت تلك الأحكام مستلزمة للضرر زائداً على جعلها تقدم القاعدة عليها حكومةً.

ثم إنه قد تخصص قاعدةالضرر التي تقدم على جميع الأحكام في موارد، منها: ما عن بعض الفقهاء إن من أجنب عمداً مع العلم بكون استعمال الماء مضراً وجب عليه الغسل وإن أضرّ به مستنداً الى خبر. وقد تعرضنا له في مباحث التيمم في الفقه، فراجع.

ومنها : تقديم قاعدة السلطنة والحرج، بل والضرر عليها في بعض الموارد، كما يأتي.

السابعة : تعارض ضرر مع ضرر آخر تارة: يكون بالنسبة إلى شخص واحد، كما إذا أكره شخص على الإضرار بزيد إما بهذا الضرر أو بذاك.

وأخرى: لشخص واحد أيضاً لكن من حيث التحمل، كما إذا دار الأمر بين تحمله بنفسه لهذاالضرر أو ذاك. والحكم فيهما هو التخيير مع التساوي لقبح الترجيح بلا مرجح، واختيار الأقل ضرراً مع التفاوت، كما هو مقتضى سيرة المتشرعة بل العقلاء، وفي رجوع الوجدان غنىً عن إقامة البرهان.

وثالثة : الإكراه على الإضرار إما بزيد أو بعمرو، فمع التساوي يتخير ومع التفاوت قد يقال بالتخيير أيضاً، لأن قاعدة نفي الضرر امتناني بالنسبة إلى الجميع وبعد جواز أصل ارتكابه لدليل الإكراه لا فرق بينه وبين القليل والكثير.

ولكن فيه إشكال، فراجع مباحث الفقه، هذا بناءً على ما هو المتسالم نصاً وإجماعاً من عدم وجوب تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير، بأن كان الضرر متوجهاً أولاً وبالذات إلى الغير بأن أكره الشخص على الإضرار به مثلاً وأما إذا كان متوجهاً إلى نفسه بأن أجبره الظالم على دفع مال من نفسه أو الأخذ من غيره فليس له الإضرار بالغير، كما يأتي.

ورابعة : يدور الأمر بين الإضرار بنفسه أو غيره، فإن كان الضرر متوجهاً إلى الغير ولكن تحمله لم يتوجه إليه، ولا ريب عندهم في عدم وجوب تحمل الضرر، بل عدم جوازه في بعض الصور.

وخامسة : يكون متوجهاً إليه ولو صرفه إلى غيره لم يتضرر، ولا ريب عندهم أيضاً في عدم جوازه.

وسادسة : يكون الضرر بالنسبة إليه وإلى غيره في عرض واحد، كما أنه لو احتاج شخص إلى بالوعة في داره لو حفرها يتضرر الجار ولو لم يحفرها يتضرر بنفسه، وقال الشيخ (قده): «الأوفق بالقواعد تقديم المالك، لأن حجره عن التصرف في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع إلى عموم قاعدة السلطنة ونفي الحرج ـ إلى أن قال (قده) ـ والظاهر عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف أشد من ضرر الغير أو أقل».

وفيه : إن عموم السلطنة معارض لعموم سلطنة الغير على الدفع عن ورود الضرر على ماله. ولكن للمسألة فروع قد ذكرت في الفقه.

فرع : لو أدخلت الدابة رأسها في القدر بغير تفريط من أحد المالكين، المشهور أن القدر يكسر ويضمن قيمته صاحب الدابة، لأن الكسر لمصلحته،

وهو مبني على ما هو المتعارف من أن كسر القدر أهون من قتل الدابة، فراجع وتأمل.

الثامنة : قد تتقدم قاعدة نفي الحرج على قاعدة نفي الضرر، كما إذا كان المالك في حرج ومشقة من عدم البالوعة مثلاً في داره وإن لم يكن متضرراً بذلك ولكن يتضرر منها الجار، فإنه يجوز للمالك حفرها فإن تحمّل الحرج لدفع الضرر عن الغير منفي بقاعدة نفي الحرج، فتكون هذه القاعدة حاكمة على قاعدة نفي الضرر، كحكومة قاعدة السلطنة عليها في الجملة.

تتميم : لا إشكال في أن قاعدة نفي الحرج من القواعد المعتبرة، ويدل عليها الكتاب مثل قوله تعالى: ﴿وما جَعلَ عليكُمْ في الدِّين مِنْ حَرَجٍ﴾ والسنة المستفيضة في الأبواب المتفرقة، وإجماع الإمامية بل المسلمين، ويصح أن تكون من القواعد العقلائية أيضاً، لأن العقلاء يقبحون التكاليف الحرجية الصادرة من الموالي بالنسبة إلى العبيد، وما ورد من التكاليف الشاقة في بني إسرائيل لم يعلم أنها كانت جعلاً من الله تعالى أولاً بالنسبة إليهم أو أنها كانت عقوبات دنيوية عن جزاء أعمالهم والأنس بفضل الله تعالى وسعة رحمته قديماً وحديثاً بالنسبة إلى عباده يقتضي الثاني فيعلم من ذلك أن قوله تعالى: ﴿ربَّنا ولاَ تَحْمل عَلَيْنا إصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا﴾، وما ورد «أن بني إسرائيل كانوا إذا أصابتهم قطرة بول قرضوا لحمهم بالمقاريض». لم يعلم أن ذلك كان تكليفاً أوّلياً إلهياً، أو كانت من العقوبات المستعجلة الدنيوية التي رفعت عن أمة نبينا الأعظم (صلى الله عليه وآله). مع أن الإصر عبارة عن الضيق ومطلق المشقة وهو أعم من الحرج وغيره، مثلاً وجوب إتيان الفرائض في المساجد ضيق وليس بحرج، وكذا الفورية في قضاء الصلوات والصيام ونحو ذلك، والمراد بقوله تعالى: ﴿ولا تحمل علينا إصراً﴾ هذا النحو من الضيق لا الحرج المنفي في صدر الآية بقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاَّ وُسْعَهَا﴾، وبقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعلَ عليكُمْ في الدِّينِ منْ حَرَجٍ مِلّةَ أَبيكُمْ إبراهِيمَ﴾. فيستفاد من

إطلاقه أن دين الله تعالى لا حرج فيه خصوصاً بقرينة قوله: ﴿ملةأبيكم إبراهيم﴾، وكذا إطلاق قوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾.

ثم إنه كلما تقدم في فقه (لا ضرر ولا ضرار) يجري في (لا حرج في الدين) بلا فرق بينهما من هذه الجهة، فتجري فيها الأقوال الأربعة المتقدمة. وقد تقدم أن مفادها ترخيصي امتناني لا أن يكون على نحو العزيمة، فيصح العمل لو تحمل الحرج وأتى به.

إن قلت : بعد سقوط الأمر لأجل الحرج لا وجه لصحة العمل العبادي لتقومها بقصد الأمر.

قلت: سقوط الأمر لا يستلزم سقوط الملاك، والكاشف عن بقائه مضافاً إلى الإطلاقات واستصحاب البقاء بعد كون السقوط ترخيصياً لا عزيمةً. ولا يلزم من هذا التخيير بين الطهارة الترابية والمائية ـ مثلاً ـ في ما إذا كانت الأخيرة مستلزمة للحرج، لأنه لا ريب في الاختلاف الرتبي بينهما ثبوتاً وإثباتاً، ومع ذلك كيف يثبت التخيير الذي لا بد فيه من التساوي من كل جهة.

وظاهر الفقهاء التسالم على عدم حلية المحرمات لأجل الحرج، فمن كان في حرج من عدم الكذب أو عدم الاغتياب أو نحوهما لا تحل له، كما أن ظاهرهم عدم الفرق بين الصغائر والكبائر، ولا يبعد أن يكون الوجه في ذلك مضافاً إلى ظهور الإجماع أن مفسدة الارتكاب أكثر بمراتب عن مصلحة الترخيص ما لم يكن في ترك الارتكاب ضرر أهم.

ثم إنه لا تجري قاعدة نفي الحرج في نفي التكاليف الأولية المجعولة، وإن قيل بأن فيها حرجاً لما تقدم في الجهة السادسة في قاعدة الضرر . والحمد لله أولاً وآخراً.

الفصل الرابع: الاستصحاب

وهو من الأصول المعتبرة الجارية في تمام أبواب الفقه. وقد عرّف بتعاريف جميعها تشير إلى المعنى المعهود، وليست بحدود حقيقية منطقية، فلا وجه للإشكال عليها بالنقض والإبرام، ولعل الأولى الإشارة إليه: بأنه «إسراء أثر ما يعتذر به سابقاً إلى زمان الشك فيه».

ولا بد من تقديم أمور:

الأول: قد تكرر في هذا الكتاب أن المسألة الأصولية الكبرى الكليةالتي تستنتج منها الأحكام، كقول: «كل أمر ظاهر في الوجوب»، فإنه بضممة أن «هذاأمر وكل أمر ظاهر في الوجوب» يستنتج منه الوجوب لا محالة. وكذا في سائر مسائله من أوله إلى آخره. والقاعدة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلق بالإنسان من حيث الوظيفة الشرعية، ولا يختص بباب دون باب، كقاعدة نفي الحرج، والضرر وغيرهما من القواعد العامة، وقد تطلق القاعدة على ما يختص بباب خاص أيضاً، كقاعدة «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، و«لا شك لكثير الشك» ونحوهما مما هو كثير ولا مشاحة في الاصطلاح.

والمسألة الفقهية ما يبحث فيها عما يتعلق به وتختص بباب خاص، كوجوب الصلاة مثلاً، وقد تطلق على ما لا تختص بباب. كوجوب الوفاء بالعقود الجارية في جميع أبواب المعاملات مطلقاً، ووجوب أداء حقوق الناس الجارية في الزكاة والفطرة والخمس والمعاوضات والنفقات والديات وغيرها. ولا يبعد أن يقال إن القاعدة الفقهية ما لوحظت فيها جهة الكلية في الجملة وإن اختصت بباب، والمسألة الفقهيةما لم تلحظ فيها ذلك وإن لم تختص بباب، وحيث أن

الاستصحاب فيه ملاك الأصل والأمارة والقاعدة الفقهية صار برزخاً بين الجميع، ويصح انطباق تعريف الجميع عليه، فيصح جعله في كل بحث من مسائله، كما في كثير من مسائل علم الأصول. حيث يكون فيها ملاك جملة من العلوم.

والظاهر أن الاستصحاب الجاري في الموضوعات من المسائل الفقهية، وفي الأحكام يمكن أن يكون من المسائل الأصولية، لصحة وقوعها في طريق الاعتذار، وحينئذٍ يمكن أن يكون أمارة إذا لوحظ حصول الظن النوعي منه بنحو الحكمة لا العلة، ويمكن أن يكون أصلاً إذا قطع النظر عن ذلك، فراجع المطولات لعلك تجمع بذلك بين شتات الكلمات، فليس الاستصحاب إلا مثل جملة كثيرة من المسائل الأصولية التي يصح أن تكون مجمعاً لعناوين كثيرة.

الثاني : لا ريب في اعتبار تحقق اليقين والشك في الاستصحاب، وقاعدة المقتضي والمانع، وقاعدة اليقين ـ المعبر عنها بالشك الساري أيضاً ـ والأول معتبر بخلاف الأخيرين. وخلاصة الفرق بينها أن متعلق اليقين والشك إما أن يتعدد وجوداً أو لا، وعلى الثاني إما أن يسري الشك إلى اليقين ويزيله أو لا. والأول قاعدة المقتضي والمانع، وتأتي الإشارة إلى أقسام المقتضي في الأمر اللاحق. والثاني قاعدة الشك الساري. والثالث الاستصحاب .

ويكفي في عدم اعتبار الأولين الأصل بعد عدم دليل عليه من السيرة والأخبار والإجماع، لما يأتي من ظهور الأخبار في الاستصحاب دون غيره والشك في الشمول لغيره يكفي في عدم جواز التمسك بها، لأنه حينئذٍ من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه.

الثالث : للاستصحاب أقسام مختلفة ـ منها: بحسب زمان اليقين والشك، فتارة: يكون زمان اليقين والمتيقن سابقاً، وزمان الشك والمشكوك لاحقاً وهو الغالب في الاستصحابات المتداولة.

وأخرى : يكون زمان حدوث اليقين والشك واحداً مع كون زمان المتيقن

سابقاً وزمان المشكوك لاحقاً، كما إذا علم فعلاً بأن الماء كان كـراً في الأمس وشك فعلاً أيضاً في كريته.

وثالثة : يكون زمان حدوث الشك سابقاً وزمـان حدوث اليقين لاحقـاً مع سبق زمان المتيقن على زمان حدوث الشك، كما إذا شك فعـلاً في طهـارة الماء ثم حصل له اليقين بأنه كان طاهراً قبل حدوث الشك.

والحق اعتبار الاستصحاب في هذين القسيمين أيضاً لوجود المقتضي وفقد المانع، إذ المناط كله في اعتباره اختلاف زمان وجـود المتيقن والمشكوك مـع تقدم الأول على الثاني، سواء اختلف زمان حصول اليقين والشك أم اتحد، وعلى الأول سواء سبق زمان حصول الشك أو كان بالعكس.

ورابعة : يكون زمـان المشكوك سـابقاً وزمـان المتيقن لاحقاً، ويعبّـر عنه باستصحاب القهقرى، ولا دليل على اعتباره لا من الشرع ولا من بناء العقلاء.

ومنها : تقسيمه من جهةمنشأ الشك، فإنه إما في المقتضى ، أو في الرافع، أو في الغاية. والمقتضي عبارة عن مقدار قابلية الشيء للبقاء، سواء كانت القابلية تكوينية أو تشريعية أي ملاك المجعول أو حكمة نفس الجعل ثبوتاً المستكشف ذلك كله بالأدلة الشرعية أوالاستظهارات العرفية، ولا ريب في شمول الشك في المقتضى للجميع. وما عن بعض من اختصاص اصطلاح الشك في المقتضى بخصوص المقتضى الإثباتي ـ أي: ما يستفاد في مقـام الإثبات من الأدلـة ـ لا وجه له ظاهراً، وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح.

وملخص القـول: في المقتضي : إنه على أقسـام ثـلاثـة ـ الأول: مجـرد الاقتضاء الواقعي من دون تحقق ما فيه الاقتضاء خارجاً، كما إذا أراد أن يتوضأ ـ مثلاً ـ ثم بعد مدة شك في أنه حصل له مانع عن إرادته أو لا ، وهذا هو موضوع قاعدةالمقتضى والمانع التي ذهب المشهور إلى عدم اعتبارها.

الثاني : ما إذا تحقق ما فيه الاقتضاء في الخارج وأحرز بدليل معتبر بقـاء

اقتضائه مدة خاصة وشك في أثناء تلك المدة في أنه هل حصل رافع عن استمرار وجوده الخارجي أو لا، وهذا هو مورد الشك في الرافع بعد إحراز بقاء المقتضي.

الثالث : تحقق المقتضي في الخارج وعدم إحراز مقدار استعداد تحققه الخارجي ودار بين القليل والكثير بحسب ذاته، وهذا هو الشك في المقتضي الذي ذهب شيخنا الأنصاري (قده) إلى عدم جريان الاستصحاب فيه. هذه خلاصة تطويلات القوم في المقام.

والرافع : عبارة عما يوجب انعدام الموضوع أو الحكم مع إحراز إرسالهما وعدم التحديد لهما بحدّ مخصوص، وهو قد يشك في أصل وجوده، فيعبر عنه بالشك في الرافع، وقد يشك في شيء أنه رافع أم لا ويعبّر عنه بالشك في رافعية الموجود، والمانع أعم من الرافع، فإنه يطلق تارة: على ما يزاحم المقتضى عن أصل اقتضائه. وأخرى: على ما يرفعه بعد تحققه واقتضائه فيتحد مع الرافع حينئذٍ.

والغاية : عبارة عن تحديد الحكم أو الموضوع في ظاهر الدليل بحدّ خاص معين، والشك في حصوله يكون من الشك في الغاية.

ثم إن الشك في المقتضي قد يكون من حيث الشبهة الموضوعية، وقد يكون من الشبهة المفهومية أو الحكمية، والظاهر تصادق الأخيرين مع الشك في النسخ والغاية في الجملة.

ومنها : تقسيمه بحسب الدليل الدال على المستصحب فإنه تارة: يكون هو الكتاب، وأخرى: السنة، وثالثة: الإجماع، ورابعة: العقل.

ومنها : تقسيمه بحسب المستصحب فإنه إما وجودي أو عدمي، أو كلي أو جزئي، أو تكليفي أو وضعي إلى غير ذلك ويأتي إن شاء الله تعالى أن الحق اعتباره مطلقاً فلا وجه للتطويلات مع أن جلّها لولا كلها بلا طائل.

الرابع : إن كان الدليل على المستصحب هوالعقل واستكشف حكم الشرع منه بقاعدة الملازمة قد يشكل حينئذٍ في صحة الاستصحاب، لأن العقل لا يحكم بشيء إلا بعد الإحاطة بوجود جميع المقتضيات وفقد جميع الموانع، فمع تحقق ذلك كله يحكم ومع العدم لا حكم له فلا يتصور الشك في حكمه والاستصحاب متقوم بالشك فلا موضوع له حينئذٍ لا بالنسبة إلى نفس حكم العقل ولا بالنسبة إلى حكم الشرع المستفاد منه بقاعدة الملازمة لعدم تمامية الملازمة مع عدم حكم العقل هذه خلاصة دليل من منع عن استصحاب حكم العقل أو الشرع المستند إليه.

وفيه ـ أولاً : أن ما لا يتصور الشك فيه من حكم العقل إنما هو ما إذا كان دقياً حقيقياً من كل جهة وكانت جميع الخصوصيات الملحوظة مقوّمة لموضوعية الموضوع شرعاً أيضاً، والظاهر أنه لا يوجد لذلك مثال في الأحكام الشرعية لابتناء حميعها على العرفيات المتعارفة بين الناس. وأما إذا كان المراد بحكم العقل ما تطابقت عليه آراء العقلاء في معاشهم ومعادهم، فلا ريب في تصور الشك فيه عندهم، فيتحقق موضوع الاستحصاب حينئذٍ في حكم العقل. وكذا في حكم الشرع المستفاد منه.

وثانياً : لا ملازمة بين الشك في حكم العقل وعدم تصوره في حكم الشرع المستفاد منه، لأن قاعدة الملازمة إنما تدل على تبعية حكم الشرع لحكم العقل ثبوتاً في الجملة، وأما كون موضوعه تابعاً لموضوع حكم العقل من كل حيثية وجهة بقاء أيضاً، فلا دليل عليه بل الظاهر خلافه، لأن سهولة الشريعة المقدسة وسماحتها تقتضي التسهيل في موضوع حكمه وأوسعيته من موضوع حكم العقل.

الخامس : قد فصل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرافع فيعتبر وبين الشك في المقتضي فلا يعتبر.

فإن كان هذا التفصيل لقصور الإطلاق والعموم عن شمولها، فهو خلاف

الظاهر. وإن كان لوجود مانع في البين فليس ما يصلح للمانعية، ويأتي ما تعرض له الشيخ (قده) من استظهار الاختصاص من مادة النقض ويأتي الجواب عنه إن شاء الله تعالى.

كما أن التفصيل بين العدميات والوجوديات، فيعتبر في الأولى دون الثانية لا وجه له أيضاً، فإن الاتفاق على اعتبار جملة من الأصول العدمية، كعدم القرينة والتخصيص، والمزاحم، والسهو والغفلة ونحوها مما اتفق عليها الكل لا ينافي شمول الإطلاق والعموم للوجوديةأيضاً، فالمناط تنقيح أصل الكبرى الشامل للجميع.

كما أن التفصيل بين الموضوعات، فيعتبر فيها وبين الأحكام الكلية فلا يعتبر. مردود أيضاً، إذ لا وجه للاختصاص إلّا دعوى: أن الأحكام الكلية ليست إلا الصور الذهنية، والأثر الشرعي مترتب على الخارج دون الذهن. أو دعوى أنها معارضة باستصحاب عدم الجعل.

ويرد الأول: بأن الصور الذهنية ملحوظة طريقاً إلى الخارج لا بقيد الذهن، مع أن الأحكام الكلية اعتبارات صحيحة عرفية عقلائية لها نحو تحقيق اعتباري في عالم الاعتبار، وهذا النحو من الوجود منشأ للأثر وهو يكفي في الاستصحاب.

ويرد الثاني: بأن العلم الإجمالي بنقض استصحاب العدم في الأحكام الابتلائية يمنع عن جريانه فيها. فالحق اعتباره مطلقاً من غير تخصيصه بمورد أبداً لوجود المقتضي وفقد المانع.

الادلة على حجية الاستصحاب:

الأول: دعوى الإجماع، ولكنه راجع إلى بناء العقلاء، فليس دليلاً مستقلاً في مقابله ولبس من الإجماع التعبدي لمعلومية المدرك، مضافاً إلى كثرة الخلاف.

الثاني : إن سبق الثبوت يوجب الظن بالبقاء.

وفيه : إنه ممنوع صغرى وكبرى.

الثالث : بناء العقلاء، لأن الشك عندهم تارة: بدوي والمرجع فيه بعد الفحص البراءة. وأخرى: من أطراف العلم الإجمالي وقد استقر بناؤهم على الاحتياط فيه ما لم يكن مانع عنه في البين. وثالثة: مسبوق بالثبوت والتحقق واستقر بناؤهم فيه على الأخذ بالحالة السابقة ما لم تكن قرينة على الخلاف، سواء حصل لهم الظن بالبقاء أو لم يحصل، وفي مثل هذه السيرة العامة البلوى يكفي عدم ثبوت الردع ولا نحتاج إلى الإمضاء، مع أنه قد ثبت أيضاً بما يأتي من الأخبار. وتوهم: إن ما ورد كتاباً ـ كما مر ـ وسنة من النهي عن اتباع غير العلم رادع عنها.

مردود: لما تقدم غير مرة أن المراد بغير العلم في الكتاب والسنة ما لا يعتمد عليه العقلاء دون ما يعتمدون عليه في معاشهم ومعادهم. فما عن صاحب الكفاية من صلاحيته للردع في المقام مع ذهابه إلى العدم في الخبر الموثوق به تهافت، كما هو واضح.

الرابع : جملة من الأخبار :

الأول : مضمر زراره :

ولا يضرّه الإضمار، لأن مثله لا يسأل إلا عن المعصوم (ع) «قلت له: الرجل ينام وهوعلى وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال (عليه السلام): يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، فإذا نامت العين والأذن فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم. قال (ع): لا حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بينّ وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر». وسوقه

يشهد بأنه (ع) في مقام بيان قاعدة كلية وضابطة عامة تجري في جميع الأبواب بلا شبهة وارتياب.

وأشكل عليه بوجوه ـ الأول: أن جواب الجملة الشرطيةفي قوله: «فإن حرّك» غير معلوم، فهومجمل، لأنه إن كان كلمة «لا»، أو جملة (فإنه على يقين) فهو خلاف مصطلحات الأدباء من لزوم كون الجزاء جملة فعلية. وإن كان جملة (ولا ينقض) فهو أيضاً خلاف ما تسالموا عليه من عدم تصدر الجزاء بالواو.

وفيه ـ أولاً : إنه لا ملزم لمراعاة ما قاله الأدباء في كلمات سادات الفصحاء، بل لا بد وأن يكون الأمر بالعكس.

وثانياً : إنه لا يضرُّ بالاستدلال ، إذ الجواب معلوم على كل حال، فإنه مستفاد من سياق الكلمات، وهذا شائع في المحاورات، فالجواب سياقي لا أن يكون لفظياً، وهذا من أسرار البلاغة، كما هو واضح، مع أن الإشكال اللفظي لا موضوع له بعد معلومية المراد منه عرفاً.

الثاني : أن الألف واللام في لفظ «اليقين» للعهد فلا يستفاد منه العموم بل يختص بخصوص مورده الذي هو الوضوء فقط.

ويرد عليه ـ أولاً : إن ظهور مدخولها في الجنسية قرينة عرفية على كونها للجنس أو الاستغراق.

وثانياً: على فرض كونها للعهد، فهو ظاهر في أنه من باب تطبيق القاعدة الكلية على المورد لا الاختصاص به فلا وجه لاستفادة الاختصاص أصلاً.

الثالث : قد مر في مباحث الألفاظ أن المفرد المحلى باللام يفيد العموم كلفظ «اليقين» في المقام، وحيث أن النهي ورد عليه في قوله: «لا تنقض اليقين» يستفاد منه سلب العموم، وهو في قوة المهملة، كما ثبت في محله، فلا يدل على الكلية نعم. لو كان من عموم السلب يدل على الكلية، فتكون الأقسام

ثلاثة: إحراز عموم السلب، إحراز سلب العموم، الشك في أنه من أيهما. وما يستفاد منه العموم هو الأول فقط دون الأخيرين.

وفيه: أن هذا التقسيم إنما يجري في ما إذا لم يعلم أن العام سيق مساق جعل القانون الكلي والقاعدة الكلية الأبدية. وإلا فلا وجه لتوهم احتمال سلب العموم فيه وقد أحرزنا في المقام بقرائن خارجية أن الجملة وردت لجعل القانون الكلي في جميع الموارد، ولا فرق في ذلك بين كون ما يستفاد منه العموم معنى اسمياً أو حرفياً أو سياقياً، كما هو واضح.

الثاني: مضمر زرارة الآخر

«قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن فنظرت فيه ولم أَر شيئاً فصلّيت فرأيت فيه. قال (عليه السلام): تغسله ولا تعيد الصلاة. قلت: لِمَ ذلك؟! قال (ع): لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً». وأشكل عليها:

أولاً: بأن المراد باليقين ما حصل بعد الفحص والنظر وعدم رؤية النجاسة، ولا ريب في سراية الشك إليه وزواله فتكون دليلاً على اعتبار قاعدة اليقين ـ أي الشك الساري ـ وهو خلاف المشهور.

وفيه: أنه لا قرينة فيها تدل على حصول اليقين بعد الفحص والنظر، وعلى فرض حصوله لا قرينة على أنه المراد، بل المتفاهم منها عرفاً اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، فلا وجه لاستفادة قاعدة اليقين منه وعلى فرض الدلالة عليها تدل على اعتبار الاستصحاب بالفحوى.

وثانياً: بأنه مع رؤية النجاسة بعد الصلاة في الثوب يكون من نقض يقين الطهارة السابقة باليقين بالنجاسة لا بالشك فكيف يعلّل عدم وجوب الإعادة بأنه نقض لليقين بالشك، بل الإعادة تكون نقضاً لليقين بالطهارة السابقة باليقين

بوقوع الصلاة في النجاسة لا بالشك بوقوعها فيها.

وفيه : أن الوجوه المحتملة في رؤية نجاسة الثوب بعد الصلاة خمسة:
الأول: العلم بأنها قد حدثت بعد الصلاة ولا ريب في صحةالصلاة وصحة الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين والشك قبل الصلاة.

الثاني : قد شك في أثناء الصلاة ولم يعلم بها المصلي إلا بعد الفراغ منها وتصح الصلاة أيضاً، لأنه من صغريات الجهل ويصح الاستصحاب بالنسبة إلى ما قبل الصلاة، كما مر في سابقه.

الثالث : التردد في أنها هي السابقة أو الحادثة بعد الصلاة أو في أثنائها وتصح الصلاة أيضاً ، للاستصحاب ولا شيء عليه.

الرابع : العلم بأنها هي النجاسة السابقة مع الغفلة حين الصلاة والاعتماد على أحراز الطهارة بالاستصحاب تصح الصلاة، لأن الطهارة الخبيثة شرط إحرازي لا واقعي والمفروض أنه إحرز الشرط ويصح الاسصتحاب أيضا بالنسبة إلى ما قبل الصلاة والعلم بأن النجاسة عين النجاسة لا يضر بصحة الصلاة والاستصحاب لفرض أن الشرط إحرازي لا واقعي.

الخامس : هذه الصورة مع التردد أو الالتفات إلى حالة حين الصلاة، فإن جرى الاستصحاب قبل الصلاة تصح لإحراز الطهارة الخبثية حينئذٍ بالأصل وإن لم يجر لأجل عدم اليقين السابق أو التردد فيه لا تصح الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

إن قيل: نعم الطهارة الخبثية شرط إحرازي لا واقعي فليس فيها تبين الخلاف ولكن لا بد من إحرازها حين الدخول في الصلاة وفي بعض الصور المذكورة لا إحراز في البين.

يقال : المناط إمكان فرض وجود الإحراز بحسب الموازين الفقهية توجه

إليه المكلف أولا. ولا ريب في إمكان فرض وجود الإحراز، كما مر.

وأما إدخال المقام في صغريات أن الأمر الظاهري يقتضي الإجزاء عند تبين الخلاف، وكون قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً عليه، وهذا يصح حتى بناء على كون الطهارة شرطاً واقعياً، لأنه تكون لنفس امتثال الأمر الظاهري حينئذٍ موضوعية خاصة طابق الواقع أو لا. فهو من مجرد الاحتمال الذي لا إشارة إليه في الصحيح بوجه.

الثالث: صحيح زرارة

«إذا لم يدْرِ في ثلاثة هو أو أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها ركعة أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يختلط أحدهما بالآخر».

وأشكل عليه بأنه إن كان المراد بإضافة الركعة إتيانها موصولة فهو ينطبق على الاستصحاب، ولكنه خلاف ما استقر عليه المذهب من لزوم إتيانها مفصولة. وإن كان المراد إتيانها مفصولة وكون اليقين عبارة عما جعله الشارع مبرئاً للذمة، فلا ربط له بالاستصحاب، كما في قول أبي الجسن (عليه السلام) لإسحاق بن عمار: «إذا شككت فابن علي اليقين».

وفيه: أن المراد هو اليقين بعدم إتيان الركعة فينطبق على الاستصحاب لا محالة ومقتضاه صحة إتيانها موصولة، ولكن دل الدليل من الخارج على لزوم الإتيان بها مفصولة، وذلك لا يضر بالاستصحاب أبداً.

الرابع قول أمير المؤمنين (عليه السلام):

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

وأورد عليه: بظهور قوله (ع) في سبق زمان اليقين على الشك واختلافهما

زماناً فينطبق على قاعدة اليقين دون الاستصحاب. وفيه: إن ذلك أعم من قاعدة اليقين لاختلاف زمان اليقين والشك في الاستصحاب غالباً أيضاً. نعم يصح فيه إتحاد زمان حدوثهما أيضاً. مع أنه يعتبر في قاعدة اليقين اتحاد متعلق الشك واليقين ولا إشارة في الحديث إليه أبداً فكيف يكون دليلاً عليها.

الخامس: المكاتبة:

«كتبت إليه وأنا بالمدينة عن اليوم الذي شك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية»، بناء على أن المراد باليقين اليقين بعدم دخول شهر رمضان إن كان الشك في أوله وعدم خروجه إن كان في آخره. وأما إن كان المراد اليقين بتحقق دخوله في مقابل الظن به فلا ربط لها بالمقام. ويشهد لذلك الأخبار الدالة على أن شهر رمضان لا يصام بالظن.

ثم إنه قد يدعى دلالة مثل قوله (ع): «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، و«كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر» على الاستصحاب بدعوى: دلالة الحكم باستمرار ما ثبت إلى ظرف الشك.

وفيه: أنه من مجرد الاحتمال الذي لا يصلح للاستدلال، كما يحتمل دلالته على الحكم الواقعي فقط، أو هو والاستصحاب، أو هما والحكم الظاهري، ولكن الكل من مجرد الاحتمال، والظاهر منه الأخير، كما لا يخفى على الخبير.

هذه جملة من الأخبارالتي استدل بها على الاستصحاب، وفي بعضها كفاية لإمضاء السيرة العقلائية فضلاً عن تمامها.

ولا بد بعد ذلك من التأمل في أن مورد السيرة عامة لجميع أقسام الاستصحاب أو تختص ببعضها دون بعض. مقتضى الوجدان هو الأول فيشمل

الشك في المقتضى والرافع والغاية وهكذا إطلاق الأخبار شامل للجميع أيضاً، فإذا عمت السيرة ولم يردع عنها رادع شرعي يكفي في عموم اعتبار الاستصحاب فكيف بما إذا قررت بإطلاق أخبار الباب، فلا وجه بعد ذلك لإثبات الاختصاص بخصوص الشك في الرافع استظهاراً من مادة النقض الواردة في الأخبار باختصاصها بما أحرز فيه المقتضى وشك في الرافع وأنها لا تشمل الشك في المقتضى، لأن النقض يرد على ما فيه الاستحكام في الجملة وهو متحقق مع إحراز المقتضي، وأما مع الشك فيه فلا إستحكام في البين حتى يصح إطلاق النقض عليه.

وفيه ـ أولاً : أن المتفاهم من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك» خصوصاً بقرينة قوله (ع): «ويتم على اليقين ويبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» هو ترتب أثر اليقين وتقديمه على الشك مطلقاً، وقوله (ع): «ولا يعتد بالشك. . .» كالمفسر لقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك»، وظهور إطلاق المفسر (بالكسر) مقدم على احتمال الإجمال في المفسر (بالفتح).

وثانياً : أنه لا ينحصر أن يكون الاستحكام المناسب لإطلاق النقض في خصوص إحراز المقتضي فقط، بل هناك شيء آخر يصح الإطلاق بلحاظه أيضاً بل هو المتعين عرفاً، وهو استحكام نفس اليقين والحجة المعتبرة السابقة في مقابل الشك والتردد اللاحق، فكأنه (ع) قال: اليقين والحجة المعتبرة مستحكم لا ينقض أثرهما بالشك والتردد . ولمكان الاتحاد الاعتباري بينهما وبين متعلقهما يسري الاستحكام إليه أيضاً، سواء كان من الشك في المقتضي أو في الرافع، والعرض على العرف أولى دليل لدفع هذه المناقشة، ومقتضى الإطلاق الشمول للجميع من الشك في المقتضي والرافع، والوجودي والعدمي، والتكليفي والوضعي، وأما وجه عدم شمولها لقاعدتي الشك الساري، والمقتضى والمانع فقد تقدم سابقاً، فراجع.

ولا بد من التنبيه على أمور :

التنبيه الأول

لا ريب في انقسام الأحكام المجعولة ـ بالمعنى الأعم من التأسيس والإمضاء ـ ـ إلى التكليفية والوضعية. والأولى ما يتعلق بأفعال العباد بلا واسطة، وتنحصر في الخمسة ـ الواجب والحرام والندب والكراهة والإباحة ـ المعروفة. والأخيرة بخلافها، ولها نحو تعلق بالأولى في الجملة، والمرجع في أقسامها اصطلاح الفقهاء، بل العقلاء.

ويمكن أن يقال: إن كل ما ليس بحكم تكليفي وله دخل فيه، أو في متعلقة، أو في موضوعه فهو حكم وضعي، فاكتفاء بعض بذكر السببية، والشرطية والمانعية، أو بزيادة العلية، والعلامية، والرخصة والعزيمة، أو زيادة الولاية والقضاوة أو نحوها كما عن آخرين ليس من جهة الحصر، بل من باب ذكر الغالب.

ثم إن البعث نحو الفعل ـ المعبر عنه بالوجوب ـ أو الترك ـ المعبر عنه بالحرمة ـ أو البعث نحو الفعل مع الإذن في الترك المعبر عنه بالندب، أو البعث نحو الترك كذلك المعبر عنه بالكراهة، أو الترخيص المطلق نحو الفعل والترك والمعبر عنه بالإباحة ليست مما تختص بشريعة دون أخرى بل هي ثابتة في جميع الشرائع، بل في أفعال العقلاء ولو لم يكن إلتزام بشريعة أصلاً، وتكون من الفطريات قررها الشرع. نعم تختلف متعلقاتها باختلاف الشرائع، فرب شيء يكون واجباً في شريعة هو حرام في أخرى أو بالعكس، فأصل الأحكام الخمسة التكليفية من الاعتباريات الفطرية العقلائية لم يردع عنها الشرع فكيف بالأحكام الوضعية ـ كالشرطية، والسببية، والمانعية، والجزئية، والعلية، والعلامية، والقضاوة والولاية وغيرها ـ مما كانت شائعة بين الناس ثم وردت الخطابات الشرعية مشتملة عليها، فاستفيدت منها السببية الشرعية والمانعية ونحوها.

ثم إنهم قد اختلفوا في الوضعيات، فمن قائل بأنها انتزاعيات محضة عن التكليفيات، واختاره الشيخ الأنصاري (قده) ونسبه إلى المشهور أيضاً وادعى الوجدان في ذلك.

وفيه ـ أولاً: إنه لم تكن المسألة معنونة في كتب القدماء حتى يستظهر الشهرة فيه، مع أنه لا وجه لاعتبار هذه الشهرة الاجتهادية. وثانياً: دعوى الوجدان في نفي الجعل مطلقاً حتى إمضاءً خلاف الوجدان، بل في الكتاب والسنة تصريح بالجعل استقلالاً في مثل الخلافة والإمامة والحجية ونحوها قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَاماً﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ﴾ وغيرهما من الآيات المباركة.

وأما دعوى: إنه لغو فلا وجه له أيضاً، لصحة ترتب الأثر الشرعي عليها من جريان الاستصحاب فيها ونحو ذلك، وقد أجرى نفسه (قده) الاستصحاب في جملة من الوضعيات، كما لا يخفى على من راجع كتبه الفقهية.

ومن قائل بأنه لا جعل إلا للوضعيات. والتكليفيات منتزعة منها، ونسب ذلك إلى الفاضل التوني (قده)، وهو ظاهر الخدشة، كما لا يخفى.

ومن قائل بالتفصيل بأن منها ما تكون مجعولة استقلالاً بأسبابها الخاصة ولو إمضاءً، كالملكية، والزوجية، والقضاوة والولاية، والصحة واللزوم، والحجية والطريقية ونحوها، ولا وجه للانتزاع فيها بعد صحة الجعل فيها ابتداءً.

ومنها: ما تكون منتزعة بحسب المتفاهم العرفي، كالشرطية والمانعية والجزئية للمكلف به، لأنها مجعولة بنفس تشريع المكلف به وجعله، فإذا جعلت الصلاة المشتملة على الأجزاء والشرائط والموانع يكون جعل الصلاة جعلاً لها بالعرض، بلا احتياج إلى جعل مستقل بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط، كما أن التكليف النفسي المتعلق بالمركب انحلالي انبساطي بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط، فكذا المقام.

ويرد عليه : إنه يمكن أن يكون الجعل الثانوي لها لغرض التأكيد والتبيين والاهتمام بها فلا يكون ذلك لغواً.

ومنها : ما لا تكون منتزعة عن التكليف ولا مجعولة ولو بالعرض، كالسببية والشرطية لنفس التكليف. أما عدم صحة الإنتزاع فلأن التكليف متأخر عنها لاقتضاء السببية والشرطية تقدمها على المسبب والمشروط، ولا يعقل انتزاعهما عن التكليف المتأخر عنهما ذاتاً وحدوثاً. وأما عدم صحة الجعل ـ ولو بالعرض ـ فلأن السببية والشرطية إنما هي لأجل خصوصية تكوينية تقتضي ذلك ومع وجود تلك الخصوصية لا أثر للجعل، إذ لا يحصل الأمر التكويني بالجعل التشريعي ومع عدمها لا وجه للسببية والشرطية.

وفيه : أن الانتزاع عن المتأخر ليس من حيث وجود المتأخر بما هو متأخر ذاتاً، بل إنما هو من حيث كونه طرف إضافة المنتزع، ولا ريب في أن المنتزع والمنتزع منه من الأمور الإضافية فيتحدان في الشأنية والفعلية، فيصح الانتزاع من جهة شأنية المنتزع منه وكونه بالقوة بلا إشكال. وتقدم من هذا القائل نظير ذلك في مقدمة الواجب عند بيان الشرط المتأخر، فراجع..

هذا . وأما عدم الأثر للجعل ففيه أن نفس الخصوصية التكوينية من حيث هي لا تصلح للداعوية ما لم تتم بالجعل الشرعي، لعدم إحاطة العقول بالخصوصيات، ولا بد من الجعل الشرعي لتحقق الداعوية؛ فهولا بد منه من هذه الجهة لا محالة. هذا.

ويمكن أن يرتفع النزاع من البين وإن كان خلاف ظاهر الكلمات، بأن يقال إن من ينفي الجعل عن الوضعيات يريد الاستقلالية والموضوعية المحضة، ومن يثبتها يريد الأعم من التبعية والتقريرية، لأن جعل أحد المتلازمين ملازماً لجعل الآخر ولو بالتبع، فيكون الجعل أعم من الإمضائي والتأسيسي والاستقلالي والتبعي، ونتيجة ذلك صحة جريان الاستصحاب في

الجميع، ولو انحصر مورد جريان الاستصحاب بخصوص مورد الجعل الاستقلالي الشرعي لبطل جريانه في جملة من الموارد المسلم جريانه فيها عندهم فيكفي في مطلق الأثر الشرعي ولو بنحو الإمضاء، مع ترتبه على المستصحب بلا واسطة.

ثم إن من الوضعيات الرخصة والعزيمة. والأولى التسهيل والترخيص في الفعل أو الترك، وتطلق على مجرد المشروعية أيضاً. والثانية عبارة عن عدم المشروعية، وتطلق على الترك اللزومي أيضاً.

التنبيه الثاني

يعتبر في الاستصحاب الشك الفعلي، لأنه المتيقن من بناء العقلاء والمتفاهم من الأدلة اللفظية، فلا يكفي التقديري منه، فمن علم بالحدث وغفل عن حاله فصلّى وبعد الفراغ شك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا، لا يجري استصحاب الحدث قبل الصلاة حتى يحكم بالبطلان، لعدم فعلية الشك قبلها وإنما حدث بعد الفراغ منها، بل إنما تجري قاعدة الفراغ وتصح الصلاة.

إن قلت: المناط في جريان الاستصحاب تحقق اليقين، والشك وهو ثابت في المقام، لأن اليقين بالحدث كان قبل الصلاة والشك فيه متحقق بعدها فيجري الاستصحاب وتبطل الصلاة.

قلت ـ أولاً : إن أثر الشك في الاستصحاب لا بد وأن يكون بالنسبة إلى ما بعد حدوثه فلا يشمل ما قبله.

وتوهم : أنه يسري الشك إلى حين صدور الصلاة أيضاً.

مدفوع : بأنه لا ينفع في جريان الاستصحاب قبل الصلاة لعدم فعلية الشك قبل الشروع فيها والمفروض اعتبارها.

وثانياً : إنها وإن جرت في الجملة ولكنها محكومة بقاعدة الفراغ. نعم لو

قلنا بعدم جريان القاعدة، لأنه يعتبر في جريانها عدم العلم بالغفلة حين الشروع في العمل وجب إعادة الصلاة، لقاعدة الاشتغال.

التنبيه الثالث

ليس المراد باليقين في الروايات والكلمات خصوص اليقين الوجداني المقابل لسائر الحجج المعتبرة، بل هو كناية عن كل حجة معتبرة، وكل ما يصح الاعتذار به، وإنما ذكر مثالاً لكل ما يصح الاعتذار به، فكأنه قيل كل ما كنت تعتذر به في الحالة السابقة فابن عليه عند الشك في البقاء ـ يقيناً كان أو إمارة معتبرة، أو أصلاً ـ موضوعياً أو حكمياً ـ فيجري الاستصحاب في مورد الأمارات والأصول مطلقاً. نعم جريانها في مورد الأصول من قبيل لزوم ما لا يلزم، لكفاية نفس الشك في جريانها بنفسها، فلا وجه بعد ذلك لملاحظة الحالة السابقة وإجراء الاستصحاب إلا إذا ترتب عليه أثر آخر غير ما يترتب على نفس الشك، فلو كان المورد من موارد جريان أصل موضوعي، أو أصل حكمي من الاشتغال، أو البراءة، أو التخيير يكفي نفس الشك في جريانها بنفسها من دون حاجة إلى عناية أخرى من ملاحظة الحالة السابقة إلا إذا كان لها أثر خاص لا يترتب على نفس الشك.

التنبيه الرابع

لا ريب في شمول أدلة اعتبار الاستصحاب لما إذا كان المستصحب كلياً، كشمولها لما إذا كان جزئياً، والمعروف أن استصحاب الكلي أقسام ثلاثة، يجري استصحاب الكلي والجزئي معاً في أحدها، ويجري استصحاب الكلي فقط في آخر، ولا مجرى له أصلاً في ثالث لا استصحاب الكلي ولا الجزئي على ما يأتي من التفصيل.

الأول : ما إذا كان المستصحب جزئياً خارجياً ، موضوعياً كان أو حكمياً،

فكما يصح استصحاب نفس الجزئي يصح استصحاب الكلي المتحد معه وجوداً، فمن بال ثم شك في أنه توضأ أو لا، يصح استصحاب الحدث الجزئي الخارجي البولي كما يصح استصحاب كلي الحدث أيضاً. لأن كلاً منهما عين الآخر وجوداً وإن اختلفا مفهوماً.

الثاني: ما يجري فيه استصحاب الكلي دون استصحاب الفرد والجزئي، وهو ما إذا لم يكن المستصحب متشخصاً خارجاً، بل كان بحسب حدوثه مردداً بين فردين ولم يعلم أن ما حدث في الخارج أي منهما، كالرطوبة الحادثة المرددة بين البول والمني، وكما في موارد العلم الإجمالي عند ارتفاع أحد الطرفين، فالاستصحاب في هذا القسم إن جرى في الشخص والجزئي الخارجي من حيث إنه كذلك. فلا وجه له، لعدم اليقين السابق بحدوث الجزئي متشخصاً بالبولية أو المنوية، وإن جرى في المردد بين الفردين من حيث الترديد فلا وجه له أيضاً، لأن المردد من حيث هو كذلك لا تحقق له خارجاً بل ولا ذهناً أيضاً، وإنما هو من الفروض العقلية، كفرض الممتنعات، لأن التحقق مطلقاً مساوق للتشخص، كما ثبت في محله وما لا تحقق له أصلاً كيف يتعلق اليقين به، ولوفرض صحة تعلقه به ذهناً لا ينفع لجريان الاستصحاب أيضاً، لأنه لا بد فيه من تحقق موضوع الأثر الشرعي تحققاً خارجياً، ولا يكفي التحقق الفرضي، فينحصر الاستصحاب الصحيح في استصحاب كلي الحدث للعلم بتحققه إما في ضمن الفرد الأصغر، أو الأكبر، فحدوث كلي الحدث معلوم بلا كلام وبعد الوضوء يشك في ارتفاعه فيستصحب بقاءه، فيجب عليه الغسل أيضاً، فالمقتضى لجريان الاستصحاب في الكلي موجودوالمانع عنه مفقود فتجري لا محالة.

إن قلت: لا مجرى لاستصحاب الكلي أيضاً لعدم اليقين السابق، بالنسبة إليه أيضاً، لأن الكلي عين الفرد، وتقدم عدم اليقين بتحقق شخص خاص من الفرد، وعدم الأثر لليقين بتحقق الفرد المردد في الذهن لو أمكن ذلك.

قلت : لا ريب في أن الكلي عين الفرد، ولكن الفردية متقومة بشيئين: الذات المشتركة في جميع الأفراد المتحققة، والخصوصية الميتميز بها كل فرد عن الآخر، وما لا يقين به هو الثاني دون الأول، فإن حدوث أصل الحدث في المقام معلوم بلا كلام.

إن قلت : نعم ولكن لا يجري الاستصحاب في الكلي من جهة عدم الشك اللاحق ولو تحقق اليقين السابق بالنسبة إليه، لأن في الرطوبة المرددة بين البول والمني بعد أن توضأ يعلم حينئذٍ بارتفاع الحدث الأصغر ويشك في أصل حدوث الأكبر فتجري إصالة عدم حدوثه، فيرتفع الشك في بقاء الكلي، لأن الأصل الجاري في السبب مقدم على الأصل الجاري في المسبب، كما يأتي، فلا يبقى موضوع لجريان الأصل في الكلي.

قلت يرد عليه أولاً: عدم السببية والمسببية في المقام، لتوقفهما على تحقق المغايرة الوجودية، وليس بين الكلي والفرد تغاير وجودي أصلاً بل هما واحد وجوداً وإن اختلفا مفهوماً في العقل.

وثانياً : الأصل السببي يقدم على المسببي إن كان الترتب بينهما شرعياً، كما في الماء المشكوك الكرّيّة. والثوب المتنجس المغسول فيه، فإن باستصحاب كرية الماء ترتفع نجاسة الثوب شرعاً، والمقام ليس كذلك فإن وساطة تحقق الفرد لتحقق الكلي تكويني محض ولا دخل للشرع فيه أصلاً.

وثالثاً : إصالة عدم حدوث الحدث الأكبر معارضة بأصالةعدم حدوث الحدث الأصغر فتسقطان بالمعارضة.

إن قلت: لا كلية لاستصحاب الكلي، فإن من آثار استصحاب كلي النجاسة انفعال الملاقي لها ولا يحكمون بترتب هذا الأثر في ما إذا علم إجمالاً بنجاسة العباء مثلاً وترددت بين كونها في الطرف الأعلى أو الأسفل ثم تطهر أحد الطرفين، إذ لا ريب في صحة استحصاب كلي النجاسة بعد ذلك وأثر

الاستصحاب نجاسة الملاقي للعباء مع الرطوبة المسرية مع أنهم لا يقولون بها، لما تقدم من أن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة، فلا بد إما من القول بعدم صحة استصحاب كلي النجاسة أو القول بنجاسة الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة، وكل منهما خلاف المعروف بين الفقهاء، وقد اشتهرت هذه الشبهة بالشبهة العبائية.

قلت: أثر استصحاب كلي النجاسة إنما هو عدم صحة الصلاة في العباء وأما انفعال الملاقي فليس أثراً لها لتوقف الانفعال على الملاقاة للنجس المتشخص الخارجي، لما تقدم في بحث عن الملاقي لأحد أطراف الشبهة المحصورة وباستصحاب كلي النجاسة لا تثبت النجاسة في محل خاص أو موضع مخصوص حتى ينفعل الملاقي له، فالمقتضي لاستصحاب أصل النجاسة موجود والمانع عنه مفقود وأثرها عدم صحة الصلاة، ولكن لا مقتضى لانفعال الملاقي لتوقفه على الملاقاة للنجاسة الشخصية الخارجية.

ثم إن في الرطوبة الخارجة المرددة بين البول والمني إما أن تكون الحالة السابقة على خروجها الطهارة، أو لا يعلم بها أصلاً، أو تكون الحدث الأصغر. وفي الأولين يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل لاستصحاب كلي الحدث، وفي الأخير يصح الاكتفاء بمجرد الوضوء، لأصالة بقاء الحدث الأصغر وعدم حدوث الجنابة، هذا كله إن ثبت الأثر للجهة المشتركة. وأما إذا كانت الأدلة ظاهرة في التنويع وإن أثر كل نوع غير أثر النوع الآخر بحيث يرجع إلى المتباينين أو الأقل والأكثر ثبوتاً، فيكون من القسم الثالث الذي يأتي عدم جريان الاستصحاب فيه، ويمكن أن تكون الرطوبة المرددة بين البول والمني من هذا القبيل، فإن الجهة المشتركة هي النجاسة فقط، وأما الحدثية فأثرها من المتباينات، كما لا يخفى.

الثالث من أقسام استصحاب الكلي: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي ولا الفرد، وهو ما إذا علم بحدوث الفرد وعلم بارتفاعه أيضاً ولكن شك في حدوث

فرد آخر قبل ارتفاعه أو مقارناً له أو شك في تبدله بعد الارتفاع إلى فرد آخر مخالف له من حيث المرتبة لا من حيث الذات، كما إذا علم بحدوث الوجوب وارتفاعه وشك في تبدله إلى الندب وعدمه.

والحق عدم صحة استحصاب الكلي في الجميع لاختلاف القضية المتيقنة مع المشكوكة عرفاً، بل دقة أيضاً، إذ الكلي عين الفرد، فما علم حدوثه علم بارتفاعه وغيره مشكوك الحدوث فلا وجه لجريان الاستصحاب في بقاء ما حدث للعلم بالارتفاع، بل يجري في عدم حدوث ما هو مشكوك الحدوث.

وأما الصورةالأخيرة فالطلب الجامع بين الوجوب والندب وإن علم بحدوثه وشك في زواله فيصح جريان استصحاب أصل الطلب حينئذٍ.

لكن فيه أولاً: إنه لم يثبت كون الوجوب مركباً من الطلب والمنع من الترك، والندب مركباً منه والترخيص في الترك، بل هما مرتبتان بسيطان من الطلب متفاوتان في الشدة والضعف، فزوال الوجوب يوجب انعدام تلك المرتبة رأساً وتحقق الندب يوجب ثبوت مرتبة أخرى.

وثانياً : لا ريب في تباينهما عرفاً، وأدلة الاستصحاب منزلة على العرف، فتكون هذه الصورة أيضاً كغيرها في إختلاف القضية المشكوكة مع المتيقنة. نعم لو كان الوجوب والندب مركباً من الطلب والخصوصية. وكانت تلك الخصوصية من الحالات العارضة يجري استصحاب أصل الطلب بلا كلام، ولكنه لا دليل عليه، كما ثبت في غير المقام.

التنبيه الخامس

يعتبر في الاستصحاب اتحاد موضوع الشك واليقين ليكون الحكم فيهما من الحكم على الموضوع الواحد، وإذا تعدد يكون إجراء حكم اليقين إلى مورد الشك من إسراء حكم ثبت لموضوع الى موضوع آخر، ولا ريب في بطلانه،

فيشكل جريانها في ما لا قرار له ويكون حال اليقين غير حال الشك، كالزمان والزمانيات، والمتدرجات مطلقاً مما لا ربط لكل جزء من سابقه بلاحقه ويكون كل جزء محفوفاً بعدمين.

ولكن هذا الإشكال باطل من أصله، لأنه مبني على كون الاتحاد بحسب الدقة العقلية، وأما إذا كان بنظر العرف فلا إشكال، لحكمه بأن لجميع السيالات والمتدرجات وحدة عرفية اعتبارية، كاليوم، والليلة، والأسبوع ، والشهر، والسنة، بل القرن والدهر ونحوها. وكذا جريان الدم والماء ونحوها، فيصح الاستصحاب في جميعها لتحقق الوحدة العرفية للمستصحب من حيث اليقين والشك المتعلقين به.

وأما ما أجيب به عن الإشكال، بأن التعدد إنما هو في الحركة القطعية وهي كون الشيء في كل آن في محل، وأما في التوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى فلا تعدد، بل هي واحدة. فإن أريد به ما ذكرناه فهو، وإلا فلا وجه له؛ لأن الحركة التوسطية لا وجود لها إلا في فرض الذهن ومورد الاستصحاب لا بد وأن يكون خارجياً، ولا يخفى أنه يجري في الزمان والزماني استصحاب الشخصي والكلي أيضاً بما تقدم له من الأقسام.

ثم إن الزمان إما قيد للتكليف، أو للمكلف به، وعلى كل منها إما أن يكون على نحو وحدة المطلوب، أو على نحو تعدد المطلوب، أويشك في أنه من أي النحوين. ولا إشكال في جريان الاستصحاب في الزمان إن شك في بقائه في جميع الأقسام، كما لا إشكال في أنه مع انقضاء الزمان ينقضي التكليف إن كان التقييد بنحو وحدة المطلوب لانتفاء المشروط بانتفاء شرطه. وأما إن كان بالنحوين الأخيرين فلا محذور في استحصاب نفس التكليف بعد انقضاء الزمان لعدم القطع بزواله فيستصحب.

وما يقال: من معارضته باستصحاب عدم جعل التكليف بالعدم الأزلي، فلو شك ـ مثلاً ـ في بقاء الطهارة بعد خروج المذي أو الرطوبة المرددة بينه وبين البول،

فكما تستصحب الطهارة يستصحب عدم جعل الوضوء مثلاً موجباً للطهارة، وكذا في نظائره.

مردود: بأنه بعد تشريع الوضوء وجعله موجباً للطهارة مع استجماع الشرائط وبعد حصر النواقض في التشريع لا وجه لمثل هذا الاستصحاب قطعاً، والعرف يأباه ويستنكره.

وأما الإشكال عليه: بأن المتيقن السابق هو العدم المطلق والمقصود إثباته في زمان الشك الحصة الخاصة منه، فيكون مثبتاً.

مردود: بإمكان أن يكون المستصحب نفس الحصة فلا يكون مثبتاً، لأنه وإن لم يكن تميز في العدم من حيث هو لكن من جهة إضافته إلى الوجودات يثبت التمييز فيه وتتحقق الحصة أيضاً فتستصحب.

ثم إنه إن شك في تحقق أصل زمان خاص بمفاد كان التامة، أو شك في انعدامه، فيستصحب عدم حدوثه في الأول، وبقائه في الثاني، لوجود المقتضي وفقد المانع. وهل يثبت بذلك وقوع العمل في وقته الخاص به أيضاً بدعوى عدم الواسطة عرفاً، أو خفائه. أو دعوى أن التوقيت عبارة عن وقوع العمل في وقته الخاص به ـ ولو بالأصل ـ أو بدعوى جريان الأصل في نفس بقاء الوقت من حيث هو؟ لا يبعد ذلك.

التنبيه السادس

مقتضى عموم أدلة الاستصحاب جريانها في ما هو معلّق على شيء، كجريانها في ما لم يكن كذلك، فلو ورد الدليل أن العنب إذا غلى يحرم، ثم صار زبيباً وشك في بقاء هذا الحكم المعلق على الغليان في حال الزبيبية أيضاً يجري فيه الاستصحاب، فيصير الزبيب المغلي، كالعنب المغلي. وكذا إن قيل أكرم زيداً إن جاءك وبعد مدة شك في بقاء هذا الحكم لجهة من الجهات يصح الاستصحاب فيه.

وأشكل عليه ـ أولاً: بتغاير الموضوع.

وفيه: مضافاً إلى عدم اختصاصه بالمقام، فيجري في كل استصحاب كان

المشكوك مغايراً مع المتيقن، أن الزبيبيةمن الحالات لا أن تكون متغايرة مع العنبية، وتغاير الاسم أعمّ من تغاير الذات.

وثانياً: إنه لا تحقق للميتقن في مورد الاستصحاب التعليقي، لتعلق الحرمة على الغليان والمفروض عدم غليان العنب في حال العنبية فلا وجه للاستصحاب.

وفيه: إن المستصحب الحرمة المعلقة على الغليان لا الحرمة المنجزة الفعلية فيستصحب نفس الحكم المنشأ المعلق، ولا ريب في أن له نحو اعتبار بعد الجعل والإنشاء.

وثالثاً: إنه معارض باستصحاب الحلية المطلقة فيسقط بالمعارضة. وفيه: إن الحلية بغاية الغليان ومع إثبات الحرمة بالغليان ولو بالأصل لا وجه للحلية المغياة به، كما لا يخفى، فلا محذور في الاستصحاب التعليقي مطلقاً، والعرف بحسب ارتكازهم لا يفرقون بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي، فلا وجه للمناقشة من حيث عدم المتيقن السابق إذ يكفي فيه الوجود الاعتباري، ولا ريب في أن المنشآت التعليقية لها وجود اعتبارية عرفية وعقلائية بل وشعرية أيضاً.

التنبيه السابع

يجري الاستصحاب في ما إذا شك في نسخ ما ثبت في الشريعة، سواء كان ذلك في شريعة واحدة أو في شريعتين، لوجود المقتضى له وفقد المانع. واحتمال تغاير الموضوع، لأن أمة الشريعة السابقة غير اللاحقة.

مردود: بعدم دخالة الخصوصية الصنفية في تشريع الأحكام ما لم يدل عليه دليل بالخصوص لكونها مجعولة لكل من يستجمع شرائط التكليف مطلقاً. كما أن احتمال عدم جريان الاستصحاب للعلم الإجمالي بالنسخ.

مردود أيضاً: بانحلاله بالظفر بموارد النسخ بعد الفحص، مع عدم تنجزه لخروج جملة من أطرافه عن مورد الابتلاء، ولا فرق فيه بين كون النسخ قطعاً

لاستمرار الحكم، أو إظهار أن مدة الحكم وأمده كان إلى حدٍّ مخصوص ولكنه أُنشئ بصورة الدوام لمصلحة فيه، لشمول أدلة اعتباره لكلتا الصورتين.

التنبيه الثامن

لا ريب في اعتبار وجود الأثر الشرعي في مورد الأمارة والأصل مطلقاً، وهو تارة: يترتب عليه بلا واسطة شيء أبداً، أو بوسائط أمر شرعي، ولا ريب في اعتبارهما حينئذٍ. وأخرى: مع وساطة أمر عقلي أو عادي، ويعبر عن الأخير بالمثبت، أي تثبت الأمارة أو الأصل أمراً غير شرعي ويترتب عليه الأثر الشرعي. وقد اشتهر اعتباره في الأمارات دون الأصول مطلقاً.

وخلاصة ما قالوه في وجه الفرق بينهما: أن الأمارة تكون فيها جهة الكشف في الجملة وما يكشف عن شيء يكشف عن جميع ما يتعلق به من اللوازم والملزومات مطلقاً. وأما في الأصول فليس فيها جهة الكشف عن شيء أبداً، بل المعتبر فيها هو العمل بالأثر الشرعي المترتب على مفادها فقط ولا يشمل دليل اعتبارها لغير ذلك.

وبعبارة أخرى اعتبار المثبتات من سنخ الدلالات الالتزامية التي تتحقق فيما فيه الظهور والكشف دون غيرها.

وفيه : إنه لا كلية في ذلك بل يدور الاعتبار مدار مقدار دلالة الدليل عليه لا محالة مطلقاً ما لم تقم حجة معتبرة عليه، والمتيقن منها ما قلناه، ولا فرق فيه بين الأمارة والأصل. نعم لو قيل بعموم الحجية في مثبتات الأمارات مطلقاً لكان بينهما فرق، ولكن لا دليل على هذا التعميم، بل لنا أن نتمسك في اللازم البين للأصول بنفس الأدلة الدالة على حجية الأصول، فإنها من الأمارات، والأمارة حجة في لازمها البين، كما مرّ.

ولا بدّ أولاً من بيان الأصل، ثم بيان الحق الذي ينبغي أن يقال. ولا ريب في أن مقتضى الأصل عدم حجية المثبت مطلقاً لا في الأمارة، ولا في الأصل، لما أثبتناه من

إصالة عدم الحجية في كل شيء إلا ما ثبت بالدليل المعتبر، فإن تم الدليل على اعتباره فهو المتبع وإلا فيبقى على مقتضى الأصل. والدليل على الاعتبار منحصر بنفس الأمارة أو الأصل، فإن استفيد ذلك الأمر العرفي من الأصل أو الأمارة بنحو من الدلالات المحاورية العرفية نقول بالاعتبار، بلا فرق بين الأمارة والأصل، وإن لم يكن في البين ما يصح الاعتماد عليه في هذه الدلالة فلا اعتبار به مطلقاً بلا فرق بينهما أيضاً، ومورد الشك ملحق بهذه الصورة أيضاً، لإصالة عدم الاعتبار، وإن وجد في الأمارة دون الأصل أو بالعكس فعليه المدار.

وبعبارة أخرى اعتبار المثبتات من قبيل اعتبار المداليل الالتزامية المختلفة بحسب اختلاف الموارد والجهات، بلا فرق بين الأصول والأمارات، ولا كلية للنفي المطلق بالنسبة إلى الأولى، ولا للإثبات المطلق بالنسبة إلى الأخيرة. ولعل إلى ما ذكرناه يرجع ما عن المحقق الأنصاري (قده) من اعتبار مثبتات الاستصحاب مع خفاء الواسطة وما عن المحقق الخراساني (قده) من اعتبارها في ما إذا كانت من قبيل المتضايفين.

بقي أمور لا بد من التنبيه عليها:

الأول: كل ما صح انتسابه إلى الشارع فهو أثر شرعي، سواء كان تكليفياً أو وضعياً، تأسيسياً أو إمضائياً، فاستصحاب البراءة من التكليف لا يكون مثبتاً، لأن نفي التكليف مجعول الشارع كوضعه ولو إمضاءً، فيصح نسبة الرفع والوضع إليه وذلك يكفي في عدم كون الأصل مثبتاً. وكذا استصحاب وجود الجزء والشرط وفقد المانع لا يكون مثبتاً لترتب الأثر الشرعي عليه وهو صحة العمل، وكذا استحصاب عدمها لترتب الفساد بلا إشكال في ذلك بناءً على كون الصحة والفساد مجعولاً مستقلاً شرعاً، بل وكذا بناءً على انتزاع الصحة في أثناء العمل من وجوب الإتمام، وانتزاع الفساد من وجوب الإعادة أو القضاء، لما يأتي.

الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد، واللازم والملزوم، سواء كان لازم الوجود، أو لازم الماهية، لمكان الاتحاد بينهما عرفاً بل عقلاً فاستصحاب

الوجوب الكلي، والملكية الكلية، وتغير الكر بالنجاسة لا يكون مثبتاً بالنسبة إلى الوجوب الشخصي والملكية الشخصية ونجاسة الماء الخارجي الجزئي.

الثالث : الأثر المترتب إما شرعي فقط، أو غير شرعي فقط، أو غير شرعي مترتب على الشرعي، أو شرعي مترتب على غير الشرعي. ولا ريب في اعتباره في الأول، كما لا ريب في عدم الاعتبار في الثاني، والثالث معتبر بلا إشكال لتحقق الموضوع فيترتب عليه الأثر الغير الشرعي، كترتب استحقاق العقاب على مخالفة الوجوب المستصحب، وإجزاء امتثاله ونحو ذلك من الآثار الغير الشرعية. والأخير هو الأصل المثبت المعهود فقد يكون معتبراً مع الاتحاد بنظر العرف، وقد لا يكون معتبراً، كما في مورد حكم العرف بالاختلاف والتباين.

الرابع: ربما يستظهر من المشهور ما يوهم ذهابهم إلى اعتبار الأصل المثبت، منها: ما إذا اتفق الوارثان على إسلام أحدهما في أول اليوم والآخر في آخره، واختلفا في موت المورث، فقال أحدهما إنه مات في الظهر ـ مثلاً ـ فلا يرث من أسلم في آخر اليوم، وقال الآخر بل مات بعد الغروب فلا يختص الإرث بأحدهما. فحكم الفقهاء باشتراكهما في الإرث وعدم الاختصاص بأحدهما، مع أن الإرث متوقف على كون الإسلام قبل الموت أو مقارناً له، وإثبات ذلك بالأصل يكون مثبتاً.

وفيه: إنه ليس من الأصل المثبت، لأن المنساق من الأدلة كفاية الموت عن وارث مسلم ولو كان إحراز الإسلام بالأصل، ولا دليل على لزوم تقدم إسلام الوارث على موت المورث ولا مقارنته معه حتى يكون ذلك من الأصل المثبت.

ومنها: حكمهم بالضمان في من استولى على مال الغير، ثم شك في أنه كان بحق أو لا، فإن كان الضمان لقاعدة اليد فهو من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، وإن كان لأصالة عدم الإذن فلا توجب الضمان إلاّ بعد إثبات العدوان، ولا يكون ذلك إلا بناءً على الأصل المثبت.

وفيه: إنه يصح إثبات الضمان بقاعدة اليد مع عدم كونه من التمسك بالعام في

الشبهة المصداقية، لأن مطلق وضع اليد على مال الغير يوجب الضمان إلاّ إذا أحرز بوجه معتبر ثبوت الإذن والرضا فيه، فوضع اليد على مال الغير متحقق وجداناً فتشمله القاعدة قهراً، مع أن نفس عدم إحراز الإذن ولو بالأصل يكفي في الضمان ولا نحتاج إلى إثبات العدوان حتى يكون من الأصل المثبت.

ومنها: غير ذلك مما يذكر في الفقه مع إمكان دفع الشبهة بأدنى تأمل.

الخامس: لا إشكال في جريان الاستصحاب في مورد يكون فيه الأثر الشرعي حدوثاً وبقاءً، كما لا ريب في جريانه في ما إذا كان الأثر للبقاء فقط. وأما إن كان بمجرد الحدوث فقط دون البقاء فلا مجرى له أصلاً، وهو أوضح من أن يخفى.

التنبيه التاسع

الشك في حدوث كل حادث على أقسام خمسة:

الأول: أن يلحظ بالنسبة إلى ذاته، فقط، ويجري استصحاب عدمه مع تحقق أركانه.

الثاني: أن يعلم بأصل الحدوث في الجملة ويشك في زمانه، فلا ريب في جريان استصحاب عدم الحدوث إلى زمان العلم به، وأما إثبات أن زمان الحدوث كان في الأمس أو قبله ـ مثلاً ـ فليس ذلك من شأن الاستصحاب، لكونه مثبتاً. نعم يمكن إثبات الحدوث في آخر أزمنة إمكانه بإدخاله في الموضوعات المركبة من الأصل والوجدان، وهو احتمال حسن ثبوتاً ولكن يحتاج إلى دليل إثباتاً، ومقتضى الأصل عدم حجية الموضوعات المركبة إلا مع دليل معتبر عليها من عرف أو شرع.

الثالث: أن يعلم بحدوث الحادثين في الجملة ويشك في السبق واللحوق بينهما، ويكون الأثر الشرعي لنفس عدم أحدهما في ظرف الآخر واقعاً من دون تقييد بينهما أبداً. ولا ريب في عدم صحة الاستناد إلى استصحاب عدم كل منهما، إما لجريانهما والسقوط بالمعارضة، كما كنا عليه جمع منهم المحقق الانصاري

(قده). أو لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين، كما عليه جمع آخرمنهم المحقق الخراساني (قده)، كما إذا علم بحياة الوالد والولد يوم الخميس وبموتهما يوم الأحد، وشك في أن موت الوالد كان في يوم الجمعة، وموت الولد في يوم السبت، أو بالعكس مع العلم بعدم التقارن، فإصالة بقاء حياة الوالد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الولد يوم الجمعة، وإصالة بقاء حياة الولد إلى يوم الأحد يستلزم كون موت الوالد يوم الجمعة، فجريان الاستصحابين مستلزم لعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين في كل منهما، وهو معتبر، فلا يجري لعدم المقتضى لا لوجود المانع أي السقوط بالمعارضة، فعدم صحة الاستناد إلى الاستصحاب مسلّم بين الجميع والنزاع بينهم علمي ولا يترتب عليه أثر عملي.

ولكن يمكن الخدشة في الوجه الثاني بأن إحراز انفصال المشكوك عن المتيقن بحجة معتبرة مانع عن جريان الاستصحاب لا أن يكون إحراز الاتصال شرطاً، إذ لا دليل عليه، فيكفي عدم العلم بالانفصال بعد تحقق اليقين والشك، وصدق عدم النقض عرفاً بالنسبة إلى كل واحد من الاستصحابين في حدّ نفسه، مضافاً إلى تحقق الاتصال الزماني خارجاً، واتصال المشكوك بالمتيقن ذهناً، ومقتضى الإطلاق وعموم السيرة عدم اعتبار أزيد من ذلك. هذا مع أن إثبات الانفصال بجريان الأصل مثبت لا اعتبار به.

الرابع : ما إذا علم بتاريخ أحدهما وشك في الآخر مع ترتب الأثر الشرعي على نفس عدم مجهول التاريخ في زمان الآخر، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى المجهول دون المعلوم، لليقين بزمان حدوثه. نعم يشك في أنه قبل زمان حدوث مجهول التاريخ أو بعده، ويأتي حكمه.

الخامس : أن يشك في التقدم والتأخر والتقارن، وكان الأثر الشرعي مترتباً على ما اتصفت بهذه العناوين خارجاً، أي بمفاد كان الناقصة، ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب لعدم العلم بالحالة السابقة إذ المعلوم إنما هو نفس الحدوث في الجملة لا

عنوان التقدم وضديه. نعم لو كان نفس هذه العناوين من حيث هي مورد للأثر الشرعي، وقلنا بكونها من الاعتباريات العقلائية الممضاة شرعاً يجري الاستصحاب فيها ويسقط بالمعارضة، سواء كان الأثر الشرعي لكل واحد منها في مورد واحد، أو كان لكل منها أثر شرعي خاص مبتلى به في مورد المعارضة، ولا فرق في هذا القسم بين ما إذا جهل تاريخ الحادثين أو علم تاريخ حدوث أحدهما وجهل الآخر.

ثم إنه لا فرق في مجهولي التاريخ بين ما إذا أمكن الجمع بينهما، كموت المورث وإسلام الوارث أولم يمكن، كالحدث والطهارة المتعاقبين، وقد تشتت الأقوال في الأخير. والحق جريان الاستصحاب فيهما وسقوطهما بالمعارضة، هذه خلاصة ماينبغي أن يقال في المقام؛ ، وقد ذكرنا بعض الكلام في كتاب (مهذب الأحكام) في مسألة توارد الحالتين من الحدث والطهارة.

التنبيه العاشر

يجري الاستصحاب في الاعتقاديات، كجريانه في الفرعيات لعموم أدلته وإطلاقاتها، وتسميته بالأصل العملي باعتبار الغالب، مع أنه أعم من العمل الجارحي والجانحي.

ثم إن الاعتقاديات على أقسام، فتارة: يكون المطلوب فيها مجرد الاعتقاد بالواقع على ما هو عليه من دون لزوم تحصيل العلم به. وأخرى: يلزم تحصيل العلم به وعلى كل منها تارة: يكون مورد الاستصحاب نفس الموضوع، وأخرى: هو الحكم. وعلى كل من هذه الأقسام الأربعة تارة: يكون الحاكم به هو العقل، وأخرى: يكون هو الشرع. فهذه ثمانية أقسام، ولا وجه لجريان الاستصحاب في الموضوع في جميع هذه الصور؛ ، سواء كان مما يكفي فيه مجرد الاعتقاد، أولزم تحصيل العلم به، لأن الاستصحاب متقوم بالشك والتردد، والاعتقاد متقوم بالجزم أو العلم. وهما لا يجتمعان إلّا أن يدل دليل من الخارج على كفاية الجزم والعلم التعبدي في الاعتقاديات أيضاً.

وأما الاستصحاب في الحكم فلا محذور فيه إن كان الحاكم هو الشرع، بل وكذا إن كان هو العقل وقلنا بكفاية عدم الردع في الأثر الشرعي، وإلا فيختص جريانه بما إذا كان الحاكم هو الشرع فقط، بل يمكن أن يقال بعدم جريان استصحاب في الشبهة الحكمية مطلقاً، لأن اللازم في الاعتقاديات تحقق العجز عن تحصيلها، فمع العجز لا وجه للاستصحاب. وكذا مع عدم إحراز العجز لوجوب تحصيلها إلى أن يظهر العجز، فلا مورد للاستصحاب في الاعتقاديات أصلاً، فظهر بطلان تمسك الكتابي بالاستصحاب لبقاء شريعته إلى أن يثبت الدليل على نسخه، مع أن الدليل إما برهاني، أو إلزامي، أو إقناعي؛ واستصحاب بقاء الشريعة لا يصلح لكل منها. إذ الأول عبارة عن اعتقاد الطرفين بصحة جميع المقدمات القريبة والبعيدةفي البرهان، وإلا فلا ينفع شيئاً، فلا بد وأن يعتقد الكتابي والمسلم بصحة الاستصحاب في الشريعتين مع الاعتقاد بصحةكل من الشريعتين مستقلاً، فإذا اعتقد الكتابي بصحة الشريعة الختمية وكونها ديناً سماوياً ناسخاً لما سبقه من الأديان يصير مسلماً ويزول موضوع الاستصحاب لا محالة. والثاني عبارة عن كون الدليل مشتملاً على مقدمة مقبولة لدى الخصم فيرده بما هو مقبول لديه، مثل أن يقول الكتابي للمسلم: أنت تعترف بصحة الاستصحاب ونبوة عيسى (ع) ونحن نستصحب نبوة عيسى إلى أن يثبت الدليل على عدمه. ولا يصح ذلك أيضاً، إذ المسلم لا يعترف بنبوة عيسى مطلقاً، بل نبوته من حيث أخبر بها خاتم الأنبياء (ص) ونسخت نبوته بالشريعة الختمية، ومع هذا الاعتقاد لا موضوع للاستصحاب رأساً. والثالث عبارة عما لا يفيد العلم، بل يوجب رفع المخاصمة في الجملة، وهو باطل في المقام أيضاً، لأن النبوة مما يعتبر فيه تحصيل العلم، والدليل الإقناعي بمعزل عن ذلك.

التنبيه الحادي عشر

لا ريب في تقدم الأمارات مطلقاً، والأصول اللفظية على الأصول العملية بلا خلاف من أحد، ولكن قد يتردد بعض الموارد في أنه من موارد الرجوع إلى الدليل

اللفظي أو الأصل العملي، وعلى الأول هل هو العام أو الخاص لو كانا في البين؟ كما إذا ورد عام مثل (أوفُوا بالعُقُودِ)، وخاص مثل (المغبون له الخيار) وشك في أنه على الفور أو التراخي ، فهل المرجع هو العام، أو الخاص، أو استحصاب بقاء الخيار؟ فيه احتمالات، بل أقوال:

ولا بد أولاً من بيان أمر، وهو أن الزمان تارة: يلحظ بالنسبة إلى ما يقع فيه ـ حكماً كان أو موضوعاً ـ على نحو الظرفية الاستمرارية فقط، كقول: أكرم العلماء دائماً وأبداً، أو نحو ذلك من التعبيرات الظاهرة في الاستمرار، فلا يكون في البين إلاّ شيئاً واحداً مستمراً لا أشياء متعددة بحسب تعدد أجزاء الزمان. وأخرى: تلحظ أجزاء الزمان المتكثرة كل واحد منها لحاظاً مستقلاً، كقول: أكرم العلماء كل يوم ـ مثلاً ـ واصطلح عليه بالعام المفرد، فيحصل لما يقع فيه حينئذٍ أفراد طولية، كما كان له أفراد عرضية.

والفرق بين القسمين : أن القسم الأخير يستقر ظهور الدليل في جميع الأفراد الطولية والعرضية. ولا يضرّ عروض التخصيص بالنسبة إلى بعض الأفراد باستقرار الظهور في سائرها، فيصح التمسك بالدليل حينئذٍ في غير ما علم عروض التخصيص عليه بخلاف القسم الأول، فإنه لم يكن في البين إلا لحاظ الاستمرار والحدة الاتصالية الملحوظة، وليس الدليل إلاّ متكفلاً لذلك فقط، فإذا ورد عليه التخصيص وانقطع الاستمرار وانفصمت الوحدة الاتصالية ليس في البين ظهور عموم بالنسبة إلى سائر الأفراد حتى يرجع إليه، فلا بد من الرجوع إلى دليل آخر، بلا فرق في ذلك بين أن يكون التخصيص حادثاً بحدوث العام أو حدث بعده.

ويمكن أن يجعل القسمان متلازمين واقعاً، فالاستمرارية تلازم المفردية وبالعكس، لأن الاستمرارية عبارة عن شمول الدليل للأفراد الطولية بلحاظ الاستمرار ، والمفرّدية عبارة عن شمول لها بلحاظ نفس تلك الأفراد مستقلاً. والظاهر اشتمال كل منهما للمفرّديةوكونها ملحوظة في الجملة إلاّ أنها في الاستمرارية ملحوظة إجمالاً وفي المفرّدية تفصيلاً، فالاستمرارية تدل على التفريد بالالتزام العرفي

وعلى الاستمرار بالمطابقة، والمفردية تدل على التفريد بالمطابقة وعلى الاستمرار بالالتزام العرفي، فلا ثمرة معتنى بها في البين من هذه الجهة بعد التلازم العرفي بينهما، هذا إذا علم الاستمرارية أو التفريد بالقرينة المعتبرة.

وإن شك في أنه من أيهما ولم تكن قرينة على تعيين أحدهما فلا موضوع للثمرة حينئذٍ حتى بناء على عدم التلازم. ولا يبعد أن يقال إن الأصل في العموم الاستمرارية إلّا أن يدل دليل على التفريد، لأن الأصل عدم ملاحظة الأفراد مستقلاً.

ثم إن الأقسام أربعة: فإن العام إما أفرادي، أو استمراري، وعلى كل منهما يكون الخاص إما أفرادياً أو استمرارياً. فإن كان العام أفرادياً فالمرجع عند الشك في التخصيص هو العام مطلقاً، سواء كان الخاص أفرادياً أيضاً أو استمرارياً، لكون الأفراد مورد شمول العام، فالمقتضى للتمسك به موجود والمانع عنه مفقود، ولا يصح التمسك بدليل الخاص لكونه من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية، كما لا يصح الرجوع إلى الاستصحاب، لكونه محكوماً بدليل العام بلا كلام. هذا إذا كان شمول العام لتلك الأفراد معلوماً، وإن كان مشكوكاً لجهة من الجهات فلا يصح التمسك به حينئذٍ أيضاً، بل يرجع إلى دليل أو أصل آخر.

وإن كان العام استمرارياً فلا وجه للرجوع إليه لانقطاع استمراره بالخاص، كما لا وجه للرجوع إلى الخاص أيضاً مطلقاً ـ استمرارياً أو إفرادياً ـ لفرض الشك في كون المورد مشمولاً له أو لا فيكون الرجوع إليه من الرجوع إلى الدليل في الموضوع المشتبه، وحينئذٍ فإن صح الرجوع إلى الاستصحاب يرجع إليه، وإلا فلا بد من الرجوع إلى دليل أو أصل آخر. هذا بناءً على عدم الملازمة بين الاستمرارية والتفريد، وإلا فيصح الرجوع إلى العام في هذا القسم أيضاً.

ثم إن الاستمرارية والتفريد لا بد وأن يستفاد من القرائن الداخلية أو الخارجية وليست في البين قرينة كلية دالة على أحدهما بالخصوص. هذا بعض ما يتعلق بالمقام.

التنبيه الثاني عشر

المراد بالشك في البقاء مطلق غير الحجة المعتبرة، فيشمل الظن غير المعتبر، كما يشمل الوهم أيضاً، لأن ظاهر قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» هو جعل الشك في مقابل اليقين الذي يكون كناية عن مطلق الحجة المعتبرة، فكأنه قال (ع): لا تنقض الحجة بغيرها. وأما الاستدلال بالإجماع على أن الظن غير المعتبر كالشك فلا وجه له، لعدم اعتبار مثل هذا الإجماع لكونه اجتهادياً لا تعبدياً، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث عشر

استصحاب الصحة عند الشك فيها إن كان بمعنى الصحة الفعلية من كل حيثية وجهة لا وجه له، للشك في أصل حدوثها وثبوتها ما لم يفرغ عن العمل متسجمعاً للشرائط فلا يقين بحدوثها كذلك في أثناء العمل حتى يستصحب بقاؤها. وإن كان المراد الصحة الاستعدادية الإمكانية التعليقية، بمعنى أنه لو تحققت الأجزاء مستجمعة للشرائط وفاقدة عن الموانع لكانت صحيحة فهي مقطوع البقاء، ولا شك فيها أبداً. وإن كان المراد بها بقاء الهيئة الاعتبارية، وعدم زوالها وعدم خروج المكلف عما كان متلبساً به سابقاً، فيصح هذا الاستصحاب لوجود المقتضي وفقد المانع.

وأما استصحاب الوجوب عند تعذر بعض أجزاء المركب، فإن أريد به الوجوب الغيري المحض فلا وجه له، لكونه معلوم الارتفاع، مضافاً إلى ما تقدم من عدم الوجوب الغيري للأجزاء، وكذا إن أريد به المردد بين الغيرية والنفسية، لكونه مردداً بين ما هو معلوم الارتفاع ومشكوك الحدوث، بل وكذا إن أريد بها النفسي المحض للعلم بزواله بتعذر بعض الأجزاء. نعم لا بأس باستصحاب مقدار من الوجوب النفسي الانبساطي لا المقدمي ولا النفسي بتمام حدوده، وحينئذٍ فإن دلّ على تنزيل منزلة الواجد والاكتفاء بالميسور عن المعسور فهو ولا تصل النوبة معه إلى التمسك بالأصل، وإلا فلا طريق لنا لإثبات البقية بالأصل، وتقدم في بحث

الاشتغال ما ينفع المقام.

التنبيه الرابع عشر

يعتبر في الاستصحاب اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة، إذ مع عدمه يكون من إثبات حكم ثابت في موضوع لموضوع آخر مغاير له، وبطلانه غني عن البرهان وموافق للوجدان.

والاتحاد إما عقلي أو عرفي، أو بحسب المنساق من ظاهر الدليل. ولا وجه لاحتمال الأول، لعدم كون الأحكام الشرعية مبنية على الدقيات العقلية. والأخير يرجع إلى الثاني، لفرض أن الأدلة منزلة على العرفيات إلّا ما ورد فيه التعبد بالخصوص، فيرجع لباب المقال إلى أنه يعتبر اتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة بنظر العرف المنزّل عليه الدليل، وذلك كله مستغن عن البرهان والتعليل.

ثم إن العرف إنما يعتبر في المفاهيم المستفادة من الألفاظ المستعملة وما يتبادل منها من المعاني في المحاورة، لأن الإفادة والاستفادة مبنية على المحاورات والمتفاهمات العرفية، والظهور الاستعمالي ـ ولو كان مجازاً ـ مقدم على الوضعي ـ ولو كان حقيقةً ـ وأما المصاديق الخارجية فانطباق مفاهيم الألفاظ عليها لا بد وأن يكون قهرياً، لأن نسبتها إلى المفاهيم نسبة الفرد إلى الكلي ولا يدور ذلك مدار الأنظار العرفية، فمع الانطباق القهري تكون المصاديق من تلك المفاهيم حكم العرف بذلك أو لم يحكم، ومع عدمه لا يكون منها ولو حكم العرف بذلك. نعم قد يكون نظر العرف كالبينة ونحوها طريقاً إلى صحة الانطباق القهري، فيكون المدار عليه بالأخرة والباقي يكون طريقاً لإحرازه.

تقدم الاستصحاب على سائر الأصول العملية

لا ريب في تقوم الاستصحاب بلحاظ الحالة السابقة، فيكون من إسراء الدليل السابق إلى حالة الشك في مفاده ومدلوله، فيصير الدليل ـ علماً كان أو إمارة ـ

قسمين: حقيقي وتنـزيلي، والثاني عبـارة عن الاستصحاب. فكـل حكم يكون للدليل الحقيقي يكون للتنزيلي أيضاً، إلا مع وجود قرينـة معتبرة على الخـلاف، وحيث أن الدليل الحقيقي مقدم على الأصول مطلقاً فكذا التنزيلي، وما يكون من الحقيقي وارداً على الأصول يكون في التنـزيلي هكذا، ومـا يكون حـاكماً في الحقيقي فكذلك في التنزيلي.

وبالجملة فإن الأدلة الاجتهـادية بحقيقيتهـا وتنزيليتهـا مقدمـة على الأصول مطلقا، مع أنه لو بني على تقديم الأصول على الاستصحاب يكون اعتباره من اللغو الباطل، مضافاً إلى أنه من التخصيص بلا مخصص إلاّ على وجه دائر، مع أن المتعارف بفطرتهم لا يتـرددون فـي تقديمه عليها، بل لا يلتفتون مع لحاظ الحالة السابقة الى أصل من الأصول أصلاً.

تعارض الاستصحابين

وهو على أقسام ـ الأول : أن يكون الشك في أحدهما سبباً شرعياً للشك في الآخر، كالشك في الكرّيّة الذي يكون سبباً للشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسوُل فيه. ولا ريب في تقديم الأصل الجاري في السبب على الجاري في المسبب استصحاباً كـان أو غيره، وهـو الذي تقتضيـه المرتكـزات العرفيـة في المحاورات الدائرة بينهم أيضاً، لأن بجريان الأصل في السبب يزول الشك في المسبب شرعاً، فيكون خروجه عن تحت عموم دليل الأصل بالتخصيص بخلاف العكس، فإن خروجـه عنه حينئـذٍ يكون من التخصيص بـلا مخصص، كما لا يخفى.

وهل يكون هذا للورود، أو الحكومة، أو التخصيص ؟ لكل وجه وقال بكل قائل. ولا ثمرة عملية بل ولا علمية في تحقيق ذلك فمن شاء العثور على التفصيل فليراجع المطولات. ولا فرق في ذلك بين توافقهما في المؤدى أو تخالفهما فيه.

الثاني : أن يكون الشك في كل منهما مسبباً عن الشك في الآخر، وهو باطل للزوم الدور، ولا فرض له في الشرعيات، بل هو من مجرد الفرض الوهمي فقط.

الثالث : أن لا يكون في البين سببية أصلاً ولكن لزم من جريانهما المخالفة العملية، كالإناءين الطاهرين اللذين علم بحدوث نجاسة في أحدهما فيلزم من جريان الأصل فيهما المخالفة العملية. فلا يجري من هذه الجهة، لأن جريانه في المردد من حيث هو لا معنى له، لعدم التحقق للمردد في الخارج. كما أن جريانه في أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، فلا بد من السقوط بالتعارض، وقد تقدم أن العلم الإجمالي كالتفصيلي في التنجز.

الرابع : أن لا تكون في البين السببية أصلاً ولا يلزم المخالفة العملية، أيضاً ولكن كان جريانهما مخالفاً لما هو المعلوم في البين، كما إذا علم تفصيلاً بنجاسة الإناءين ثم علم بطهارة أحدهما، فلا يلزم من استصحاب نجاستهما المخالفة العملية، بل يكون مخالفاً لما هو المعلوم في البين، فلا يجريان من هذه الجهة.

الخامس : ما إذا لم يكن في البين سببية أصلاً ولا المخالفة العملية ولا العلمية ، ولكن دل الدليل من الخارج على عدم جريانهما، كما إذا كان ماء طاهر ينقص عن مقدار الكر بقدر خاص فتمم ذلك القدر بماء نجس في أحد أطرافه، فلا مانع من جريان استصحاب طهارة الماء الأول ونجاسة الماء المتمم ويترتب أثر كل منهما، فيكون الطرف الذي ألقى فيه النجس نجساً بخلاف باقي الأطراف، ولكن ادعي الإجماع على أن الماء الواحد في المحل الواحد لا يختلف حكمه من حيث الطهارة والنجاسة.

وربما يتوهم بأن هذا القسم من القسم الأول، لأن نجاسة المتمم سبب لنجاسة الماء فيجري الاستصحاب في السبب ولا يبقى موضوع بعد ذلك لجريان الأصل الآخر.

ولكنه مردود بأن منشأ حدوث السببية الإجماع المدعى على أن الماء الواحد

في المحل الواحد لا يختلف حكمه، راجع التفصيل في المياه من كتاب (مهذب الأحكام).

السادس : ما إذا لم يكن شيء مما سبق في البين أصلاً، كمن توضأ غفلة بمائع مردد بين البول والماء ثم التفت إليه، فيجري استصحاب طهارة مواضع وضوئه واستصحاب بقاء حدثه بناءً على صحة التفكيك في لوازم الأصول، وإلاّ يكون هذا القسم من القسم الرابع، كما لا يخفى.

فمقتضى الأصل في جميع أقسام تعارض الاستصحاب التساقط، لأن الأخذ بأحدهما ترجيح بلا مرجع والمفروض عدم إمكان الجمع بينهما وعدم دليل على التخيير.

وقد يحتمل في جميع ما تقدم من الأقسام الأخذ بالراجح ومع فقده فالتخيير.

وفيه : أن الترجيح إن كان بالأمارة المعتبرة، فمع وجودها لا تصل النوبة إلى الأصل حتى يتحقق التعارض، إذ لا وجه لجريان الأصل مع وجود الأمارة المعتبرة موافقة كانت أو مخالفة. وإن كان بغير المعتبرة منها فقد تقدم أن الظنون الغير المعتبرة لا تصلح للترجيح. كما لا وجه للترجيح بالأصل موافقاً كان أو مخالفاً، لأن الأصل عدم حصول الترجيح بشيء إلا بما دل الدليل عليه، ولا دليل على حصوله بالظن الغير المعتبر والأصل. نعم لا بأس بكون الأصل مرجعاً بعد سقوط المتعارضين عن الاعتبار.

ثم أنه قد استشكل على شيخنا الأنصاري (قده) بأنه قد علل عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي في جملة من كلماته ـ فقهاً وأصولاً ـ بلزوم المخالفة العملية، مع أنه (قده) علله في بعضها بلزوم المناقضة بين صدر دليل اعتبار الاستصحاب وذيله. وأورد عليه بوجوه، وقد تقدم ما يتعلق به في بحث الاحتياط، فراجع.

الخاتمة

قد جرت عادتهم على التعرض لبعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب في المقام، ولا بأس بالإشارة إليه، ولا بد من تقديم مقدمة.

وهي : أنه لا ريب في عدم كون ما يعتذر به من الأمارات والأصول في عرض واحد ومرتبة واحدة، بل بينها اختلاف الرتبة اتفاقاً، فتقدم الأمارات مطلقاً على الأصول كذلك موضوعية كانت أو حكمية. كما لا ريب في تقدم الأصول الموضوعية على الحكمية، فلا تصل النوبة إلى كل لاحق مع وجود السابق عليه، وهذا مما جرت عليه السيرة في المحاورات والاحتجاجات والاعتذارات الدائرة بين العقلاء.

واستدل عليه مضافاً إلى ذلك باستقرار إطلاق دليل اعتبار الأمارة في مورد الشك مطلقاً، سواء كان هناك أصل أو لم يكن. وأما دليل اعتبار الأصل فشموله لمورد وجود الأمارة مشكوك بل معلوم العدم، وإلا لبطل اعتبار الأمارات مطلقاً إذ ما من أمارة إلا وفي موردها أصل من الأصول، وحينئذ فإن قدم دليل اعتبار الأصل على دلي اعتبار الأمارة لدار، لأن التقدم متوقف على اعتبار الأصل مع الأمارة واعتباره معها متوقف على تخصيص دليل الأمارة بدليل الأصل، وهذا التخصيص متوقف على اعتبار الأصل مع الأمارة إذ لولاه لكان من التخصيص بلا مخصص، وهذا هو الدور الواضح. هذا ما ذكروه.

ولكنه من تبعيد المسافة، لأن تقدم الأمارة على الأصل أوضح من ذلك ف المحاورات، كما لا يخفى. كما أن بين نفس الأصول العملية تقدم وتأخر، فالاستصحاب مقدم على جميع الأصول ومنشأ هذا التقدم ظهور الاتفاق، ؛ و الاستصحاب برزخاً بين الأصل المحض والأمارة المحضة، فمن الجهة الأولى

تقدم عليه جميع الأمارات، ومن الجهة الثانية يقدم على جميع الأصول.

ثم إن التقدم في غير موارد التزاحم لا بد وأن يكون لأحد أمور خمسة، وهي مرتكزة في أذهان أهل المحاورة وإن لم يلتفتوا إليها تفصيلاً: إما للتخصص، أو الورود، أو الحكومة، أو التخصيص، أو الجمع العرفي. وفي التزاحم لا بد وأن يكون لأقوائية الملاك على ما تقدم تفصيله في محله، والظاهر أن هذه الخمسة من قبيل مانعة الخلو، فيمكن اجتماع أكثر من واحد منها في مورد.

كما أن الظاهر أن تقدم الأمارات على الأصول للورود، لأن الأصول مجعولة في ظرف الحيرة المحضة وهي منتفية مع وجود الأمارة، وهذا معلوم ولا وجه للإطناب فيه، مع أنه لا ثمرة عملية في البين، سواء كان التقدم لأجل الورود أو الحكومة.

ثم إن التخصص عبارة عن الخروج الموضوعي تكويناً.

والورود عبارة عن الخروج الموضوعي بعناية التعبد أو بناء العقلاء.

والحكومة عبارة عن كون دليل الحاكم مفسراً وشارحاً لدليل المحكوم توسعة أو تضييقاً أو هما معاً من جهتين.

والتخصيص هو الخروج الحكمي عن دليل العام مع كونه من أفراده موضوعاً: ولعل الفرق بين التخصيص والحكومة بأن الثاني من شؤون المعنى أولاً وبالذات بخلاف الأول فإنه من شؤون الألفاظ في المحاورات.

والجمع العرفي هو الجمع بين الدليلين بما يقتضيه الطبع السليم ويرتضيه الذوق المستقيم، ولا تضبطه ضابطة كلية، بل يختلف اختلافاً فاحشاً حسب اختلاف الموارد.

قاعدتا التجاوز والفراغ:

القاعدة الفقهية عبارة عن حكم فرعي يتعلق بالإنسان من حيث الحكم المجعول له شرعاً ويكون تحتها مسائل كثيرة، والفرق بينها وبين المسألة الفقهية بالعموم والخصوص وقد يتساويان. ولا مشاحة في الاصطلاح، وتكون نسبةالقاعدة الى مسائل الداخلة تحتها نسبة الكلي إلى الفرد، وقد تعرضنا لذلك في أول الكتاب، فراجع. والبحث فيهما من جهات:

الجهة الأولى: هل هما من القواعد التعبدية المحضة أو العقلائية التي كشف عنها الشارع، كما تكون جملة من القواعد كذلك؟ الحق هو الأخير، كما لا يخفى على الخبير، لكونهما من صغريات إصالة عدم السهو والخطأ والغفلة والبقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية الكامنة في النفس عند إرادة إتيان العمل المتدرج الوجود، وذلك كله مما استقر عليه بناء العقلاء، وما ورد من الشرع تقرير لذلك لا أن يكون تعبداً محضاً.

الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان، أو من صغريات كبرى واحدة. وإنما الاختلاف بالحيثية، أي حيثية لحاظ أثناء العمل فتكون قاعدة التجاوز، أو بعد الفراغ فتكون قاعدة الفراغ؟ الحق هو الأخير. أما بناءً على كونهما من أفراد إصالة عدم السهو والغفلة والخطأ فواضح، وكذا بناء على كونهما تعبدياً محضاً، لإطلاق قول أبي جعفر (عليه السلام): «كل ما شك فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»، وقول أبي عبد الله (عليه السلام): «كل ما مضى من صلاتك وطهورك فذكرته تذكراً فأمضه ولا إعادة عليك». فإنها يشملهما معاً. وأما قوله (ع): «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره وشككت فشكك ليس بشيء» فإنما ورد لبيان جريان القاعدة في أثناء العمل أيضاً، كجريانها بعد الفراغ منه وليس في مقام بيان تشريع قاعدتين مختلفتين، مع أن في اعتبار الدخول في الغير في قاعدة التجاوز كلام يأتي إن شاء الله تعالى.

وما يقال : من أنه لا جامع بينهما حتى تكونا مورد دليل واحد بذلك الجامع .

مردود : بالجامع هو الشك في الشيء، سواء كان في أصل تحققه، كما في قاعدة التجاوز، أو في صحته، كما في قاعدة الفراغ، فلا فرق بين كـون لشك في أصل وجود الصحيح أو صحة الموجود.

وأورد على هذا الجامع تارة: بأن مورد قاعدة التجاوز إنما هو الشك في أصل التحقق ومورد قاعدة الفراغ إنما هو الشك في صحة المتحقق، وهما متباينان فلا جامع بينهما.

وفيه : أن الجامع هو الشك في انطباق المأتي به على المأمور به، وهو جامع قريب عرفي .

وأخرى: بأن مورد قاعدة التجاوز هو الجزء، ومورد قاعدة الفراغ هو الكل. والأول ملحوظ تبعاً، والثاني استقلالاً، وهما متباينـان لا يجتمعان في استعمـال واحد .

وفيه : أن اللحاظ وسيع جداً يصحح اجتماع اللحاظ التبعي والاستقلالي فيه في استعمال واحد، بل هو شائع جداً، فإن في التكلـم بكلام يجتمع اللحاظان، لأن أجزاء الكلام ملحوظ تبعاً وتمامه ملحوظ استقلالاً، وكذا في جميع الأعمال المتدرجة الوجود التي لها أجزاء ووحدة اعتبارية .

وثالثة : بأنه مستلزم للتناقض فإنه إذا شـك في جزء، وقد دخل في غيره، فمقتضى قاعدة التجاوز الصحة ، ومقتضى قاعدة الفراغ عدمها، لكونه في الأثناء لا بعد الفراغ .

وفيه : أنه لا خلاف من أحد في تغاير موردهما واختصاص قاعدة الفراغ بما بعد العمل والتجاوز بالأثنـاء، فلا مجـرى لقاعـدة الفراغ في الأثناء حتى يلزم التناقض .

وقد أشكل على وحدتهما من حيث الكبرى بوجوه ضعيفة أخرى لا يخفى وهنهـا على من راجعها، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله، إذ لا ثمرة عملية بل ولا علمية معتداً بها للوحدة والتعبد، إلا دعوى أنه مع الوحدة لا بد وأن تجري قاعدة الفراغ في الأثناء في كل مورد تجري فيه قاعدة التجاوز، وأن تجري قاعدة التجاوز في الوضوء أيضاً، مع أنه لا قائل بذلك.

وفيه : أنه بناءً على الوحدة أيضاً تكون لكل منهما خصوصية خاصة لدليل مخصوص دل عليه، وذلك لا ينافي وحدة أصل الكبرى، كما لا يخفى.

الجهة الثالثة : أنه على القول بكونهما من الأمارات تعتبر مثبتاتهما بخلاف القول بأنهما من الأصول، والحق سقوط البحث عن هذه الجهة أصلاً، لما مرّ غير مرة من أن ما اشتهر من اعتبار مثبتات الأمارات دون الأصـول لا أصل لـه بنحو الكلية، بل يدور اعتبارها مدار الدلالة العرفية المعتبـرة في المحاورات، فمـع وجودها تعتبر ولو في الأصول، ومع العدم أو الشك فيها لا وجه للاعتبار ولو في الأمارات، كما أن القواعد مقدمة على الأصول مطلقاً، سواء كانت من الأصول أو في الأمـارات، فلا ثمرة من هذه الجهة أيضاً. فلا فرق بين كونهما من الأمارات أو الأصول.

وكيف كان لا ريب في تقديمهما على استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك وإلا لكان اعتبارهما لغواً مطلقاً، مع أن اعتبار الاستصحاب معهما لا يكون إلا على وجه الدور دون العكس، كما تقدم ويأتي.

الجهة الرابعة : الفراغ تارة: واقعي. وأخرى: إحرازي بوجه معتبر. وثالثة: بنائي، بأن رأى المصلي نفسه فارغاً عن الصلاة وكان بانياً عليه بحسب حاله: ولا وجه لإرادة القسم الأول لمنافاته، لتحقق الشك. وإرادة القسم الثاني يحتاج إلى دليل وهو مفقود، مع أنه خلاف التسهيـل والامتنان الـذي تبتنى عليه مثـل هذه القواعد، فيتعين الأخير الموافق لسهولة الشريعة، فكلما كان المصلي بانياً بحسب

حاله على الفراغ عنها وشك في صحتها تجري القاعدة ولو كان منشأ الشك فيها الإتيان بالجزء الأخير، وإن كان بانياً على أنه في هذه الصلاة تجري قاعدة التجاوز، ولا تجري قاعدة الفراغ لدعم تحقق شرطها. وكذا لو شك في أنه بانٍ على الفراغ أو لا، لأنه حينئذٍ من التمسك بالدليل في الموضوع المشتبه، بل تجري إصالة عدم فراغه عنها.

وأما الدخول في الغير فمقتضى الأصل والإطلاقات، وظهور التسالم عدم اعتباره في مورد قاعدة الفراغ. وأما قول أبي عبد الله (عليه السلام) في الصحيح: «إذا قمت من الوضوء، وفرغت عنه وقد صرت في حالة أخرى من صلاة أو غيرها فشككت في بعض ما سمي الله تعالى عليك مما أوجب الله عليه لا شيء عليك».
فهو توضيح للفراغ وبيان له، لأن من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء الصيرورة في حالة أخرى غير ما كان مشغولاً به أولاً وليس (عليه السلام) في مقام بيان القيد الشرعي المعتبر في مورد القاعدة. ومن اعتبر الدخول في الغير في مورد قاعدة الفراغ، فإن كان من جهة أنه من اللوازم التكوينية للفراغ عن الشيء فهو مسلم عند الكل. وإن أراد التعبد الشرعي، فالأدلة قاصرة عن إثباته، مع أن هذا النزاع ساقط من أصله بناءً على كفاية مطلق الدخول إلى حالة أخرى عند من يعتبر الدخول في الغير فيها، لأنه تكويني ـ اعتبر أو لم يعتبر ـ.

وأما قوله (عليه السلام) في صحيح ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه». فإن مرجع الضمير في (غيره) غير المشكوك، فيكون عبارة عن قاعدة التجاوز، فهو غير معمول به لعدم جريان قاعدة التجاوز في الوضوء. وإن كان المرجع غير الوضوء من سائر الحالات حتى يكون من قاعدة الفراغ، فالكلام فيه عين ما تقدم آنفاً. هذا بعض الكلام في قاعدة الفراغ، وقد تعرضنا لبعضه الآخر في كتاب (مهذب الأحكام).

وأما التجاوز فلا ريب في أن المناط فيه التجاوز عن محل المشكوك لا نفسه،

إذ مع الشك فيه كيف يعقل التجاوز عنه، وحينئذٍ فإن كانت القاعدة من صغريات إصالة عدم السهو والغفلة، وإصالة البقاء على الإرادة الإجمالية الارتكازية فلا وجه لاعتبار الدخول في الغير، لأن في الأمور التدريجية تكشف إرادة الدخول في الجزء اللاحق عن تحقق الجزء السابق عليه بإصالة عدم السهو المعتبر عند العقلاء. وإن كانت القاعدة تعبدية محضة، فيعتبر الدخول في الغير، لظاهر الروايات، ولكن لا بدّ وأن يبحث في أن لنفس الدخول في الغير من حيث هو موضوعية خاصة، أو يكون طريقاً وكاشفاً عن مضي المحل. يمكن تقريب الأخير، بأن مقتضى المرتكزات كفاية إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تجاوز المحل.

وبعبارة أخرى: تارة: يكون بانياً ومريداً لإتيان الجزء اللاحق، وأخرى: يكون بانياً على العدم، وثالثة: يتردد. ومتعارف الناس في الصورة الأولى لا يعتنون بالشك في إتيان الجزء السابق، وقد وردت الأخبار على طبق ذلك أيضاً، وفي الصورتين الأخيرتين يعتنون بالشك، وحيث أن نفس الإرادة الإجمالية للدخول في الغير غير ملتفت إليها تفصيلاً بحسب الغالب وطريق إحرازها تحقق الدخول في الغير خارجاً ذكر اعتبار الدخول في الغير في الروايات من هذه الجهة لا لموضوعية خاصة فيه، فيكفي مجرد إرادة الدخول في الغير في الكشف عن تحقق المراد السابق عليه بحسب الارتكازات، وعدم إحراز اعتبار الموضوعية المحضة في اعتبار الدخول في الغير يكفي في عدم الجزم باعتبار الموضوعية فيه، مع ما مرّ من اكتفاء العرف في عدم الاعتناء بالشك السابق عند تحقق إرادة الدخول في الغير ولو لم يدخل فيه بعد، فلا يبقى ظهور في الأدلة لإثبات الموضوعية المحضة.

ثم إنه بناءً على اعتبار الموضوعية في الدخول في الغير، هل المراد به الأجزاء المستقلة، أو الأعم منها وأجزاء الأجزاء، أو الأعم منها ومقدماتها؟ يشهد للأخير عموم لفظ الغير المتوغل في الإبهام من كل جهة، فيشمل الجميع.

وأشكل عليه تارة: بقول زرارة لأبي عبد الله (عليه السلام): «رجل شك في

الأذان وقد دخل في الإقامة ـ إلى أن قال ـ شك في الركوع وقد سجد . قال (عليه السلام): يمضي في صلاته، ثم قال: يا زرارة إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء» . وحيث أن مورد السؤال الأجزاء المستقلة فيخصص عموم الجواب.

وفيه : إن الإمام (ع) في مقام بيان الضابطة الكلية الجارية في تمام الموارد وتخصيصها بخصوص مورد السؤال خلاف المحاورات العرفية .

وأخرى : بقول أبي جعفر (عليه السلام): «إن شك في الركوع بعد ما سجد فليمض ، وإن شك في السجود بعد ما قام فليمض كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه».

وفيه : مضافاً إلى ما تقدم في سابقه، أن ذكر ذلك من باب المثال والغالب لا الخصوصية، إذ لا وجه لها مع بيان الكلية.

وثالثة : بقوله (عليه السلام) أيضاً: «وإن شك في السجود بعدما قام . . .» فإنه لو كان الدخول في مطلق الغير كافياً لم يكن وجه لذكر القيام لتحقق الدخول في النهوض له قبل القيام.

وفيه: إن للقيام عن السجود مراتب متفاوتة يصدق بعض مراتبه على أول مرتبة النهوض من السجود، فيصح التمسك بإطلاق القيام، لكفاية الدخول في بعض مراتبة أيضاً، بل الظاهر أنه لو رفع رأسه عن السجود وجلس يصح إطلاق:قام عن السجود، كما يصح إطلاق قام عن النوم لمن استيقظ وجلس في فراشه، ويشهد لكفاية الدخول في مطلق الغير صحيح عبد الرحمن «قلت لأبـي عبد الله (عليه السلام): رجل أهوى إلى السجود فلم يدر ركع أو لم يركع. قال (ع): قد ركع». فإنه نص في كفاية الدخول في مقدمة الجزء أيضاً. فالأقوى هو التعميم بالنسبة إلى أجزاء الأجزاء ومقدماتها أيضاً، بلا فرق في الأجزاء بين الواجبة والمندوبة، وهذا

هو الموافق لسهولة الشريعة المقدسة ومدافعة الشك الذي هو من أقوى وساوس الشيطان.

الجهة الخامسة: تجري قاعدة الفراغ في الشك في الشرط نصاً وإجماعاً. وأما قاعدة التجاوز فإن كان لتحصيل الشرط محل مخصوص شرعاً، كالطهارة التي لا بد وأن يحصلها المصلي قبل الدخول في الصلاة ـ مثلاً ـ فتجري فيه أيضاً، لإصالة عدم السهو والغفلة، وإطلاق الأدلة، وإن لم يكن كذلك ـ كالستر، والاستقبال ـ فعن جمع عدم جريانها فيه.

وأستدل عليه أولاً : بأن الأمثلة المذكورة في الأدلة جميعها من الأجزاء فلا تشمل الشرائط.

وفيه : أنه من باب المثال لا الخصوصية.

وثانياً : بأنه ليس له محل حتى يصدق التجاوز عن المحل.

وفيه : أن تجاوزه باعتبار محل المشروط، وذلك يكفي في صدق التجاوز بالنسبة إلى الشرط أيضاً.

وثالثاً : بأن مجرى قاعدة التجاوز ما كان مورداً للإرادة التبعية، كالأجزاء. وأما الشرائط، فتتعلق بها الإرادة الاستقلالية لا التبعية.

وفيه : أنها أيضاً متعلق الإرادة التبعية بالنسبة إلى المشروط. نعم بعض الشرائط يكون مورد الإرادة الاستقلالية أيضاً، كصلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر، ولكن لا دخل لهذه الجهة بالمقام.

والحق أن يقال: إنه إن أمكن تحصيل الشرط في الأثناء بلا لزوم مانع في البين تجري القاعدة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة فتصح كما تصح الأجزاء اللاحقة لتحقق الشرط فيها، وإن لم يمكن إلا بتخلل مانع فلا يمكن تصحيح العمل حينئذٍ، هذا كله في ما كان شرطاً لتمام العمل ومجموعه، كالطهارة والاستقبال مثلاً.

وأما ما كان شرطاً للأجزاء شرعياً كان أو لا، كالجهر والإخفات بالنسبة إلى أجزاء القراءة، فتجري القاعدة بلا إشكال. لوجود المقتضي وفقد المانع.

الجهة السادسة : تختص جريان القاعدتين بما أحرز أصل التكليف في الجملة وكان الشك لأجل السهو والنسيان: وأما إن كان لجهات أخرى من عروض دهشة، أو اضطرب، أو احتمال تعمد الترك، أو لأجل الجهل بالحكم أو الموضوع، أو لاحتمال قصور أو تقصير في الاجتهاد أو التقليد أو نحو ذلك فلا مجرى لهما، بل لا بد من الرجوع إلى القواعد والأصول الأخر، ولا تضبطها ضابطة كلية، بل تختلف باختلاف الموارد والأشخاص.

الجهة السابعة : **الظاهر** أن البناء على الوقوع في موردهما ترخيص لا أن يكون عزيمة، فيجوز الرجوع والإتيان ما لم يلزم محذور من زيادة ركن ونحوه. كما أن الظاهر أنه لا يعتبر الالتفات التفصيلي إلى العمل حين الإتيان فيكفي التوجه الإجمالي الارتكازي، للأصل والإطلاق، ولعل ذلك هو المراد بـ (الأذكرية) الواردة في بعض الأخبار، فراجع وتأمل.

الجهة الثامنة : بناء على كونهما من صغريات إصالة عدم السهو والنسيان لا يختصان بمورد دون آخر وتجريان في جميع العبادات والمعاملات. وأما بناءً على التعبد فيهما فالنعميم مبنئ على عدم كون المورد مخصصاً، وهو وإن كان كذلك بحسب المحاورات ولكن حيث إن الحكم مخالف لقاعدة الإشتغال فالإقتصار على المورد لعله أحوط، بل يشكل التعميم في الأول أيضاً لولم يكن إجماع عليه في البين، لأن مدرك إعتبار الأصل إنما هو السيرة والشك في تعميمها يكفي في عدم التمسك بها للعموم.

قاعدة الصحة:

وهي من القواعد المعتبرة، وتدل على اعتبارها ـ في الجملة ـ الأدلة الأربعة.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾، آية نفي الحرج، وأن ﴿بَعضَ الظَّنِّ إثمٌ﴾ وغيرها من الآيات الواردة في مقام التسهيل والامتنان والتيسير المستفاد من عمومها أن التكاليف الفردية والاجتماعية بين الناس مبنية على التيسير والتسهيل مهما أمكن إليهما سبيل. ومن الأخبار أخبار مستفيضة واردة في أبواب مختلفة، كقول علي (عليه السلام): «ضع أمر أخيك على أحسنه حتى يأتيك ما يقلبك عنه، ولا تظنن بكلمة خرجت من أخيك سوءاً وأنت تجد لها في الخير سبيلاً» إلى غير ذلك مما هو كثير في أبواب المعاشرة جداً. ومن الإجماع إجماع المسلمين في الجملة وسيرة النبي (صلى الله عليه وآله) وخلفائه المعصومين (ع) مع الخلق مطلقاً. ومن العقل بناء العقلاء على عدم التبادر إلى الحكم بالفساد عند الشك فيه بل لا يعتنون بهذا الشك مطلقاً ومن بادر إلى الحكم بالفساد يستنكر ذلك منه، فكما أن إصالة الصحة في المزاج أصل معتبر عند الأطباء العقلاء إلا مع إحراز المرض هكذا في الأفعال، وكإصالة الكروية في الأجسام التي أثبتوها في الأجسام الطبيعية بالبراهين، وإصالة عدم العيب في العوضين إلى غير ذلك من الأصول المرتكزة في الأذهان خلفاً عن سلف.

ويدل عليه أيضاً إصالة عدم السهو والنسيان، وإن إتيان الفاسد خلاف ما تقتضيه طبيعة الإنسان. وبالجملة: الصحة مقتضى الطبع في كل شيء مطلقاً إلا مع الحجة على الخلاف وقد مر مراراً أن الأصول النظامية العقلائية لا تحتاج إلى التقرير، ويكفي في اعتبارها عدم ثبوت الردع، فلا وجه لفتح باب المناقشة على الآيات والروايات مع أن واحدة منها تكفي في استكشاف عدم ثبوت الردع خصوصاً في الشريعة التي بنيت على التسهيل في الأمور الفردية والنوعية. وإنما البحث في جهات:

الأولى : لا وجه للبحث عن أنها أصل، أو قاعدة، أو أمارة، إذ لا ثمرة فيه لا عملية ولا علمية لتقدمها على الاستصحاب على كل تقدير، وعدم الكلية في اعتبار المثبتات كذلك ما لم تكن قرينة في البين وتقدم الأمارات المعتبرة عليها. ولكن لا ريب في تقدمها على الأصول الموضوعية والحكمية الدالة على الفساد ما لم يكن دليل على الخلاف، ولو قدمْت الأصول عليها لزم لغويتها وبطلان تشريعها مطلقاً، وهو واضح البطلان.

الثانية : المراد بالصحة الواقعية منها، لأن المعاني الواقعية هي المنساقة في المحاورات، مطلقاً ما لم تكن قرينة على الخلاف وهي مفقودة في المقام، مع أن الاعتقادية والظاهرية طريق إلى الواقع ولا موضوعية فيها بوجه، فتكون إصالة الصحة كأصالة الإباحة في الأشياء، وإصالة احترام النفس والعرض والمال وسائر الأصول النظامية التي متعلقاتها واقعيات ما لم يدل دليل على الخلاف.

ثم إنه قد تتحد الصحة في نظر العامل والحامل اجتهاداً أو تقليداً، وقد تختلف ويمكن أن تكون الصحة في نظر العامل تمام الموضوع الصحة عند الحامل فلا بد له وأن تترتب عليه آثار الصحة ولا محذور فيه من عقل أو شرع؛ وهو الذي تقتضيه سهولة الشريعة.

ولا فرق في جريانها بين ما إذا كان الشك في أثناء العمل أو بعد الفراغ منه، للسيرة وإطلاق الأدلة. نعم إن كان العمل مما يتقوم بالقصد والاختيار لا بد من إحراز ذلك بوجه معتبر.

ويمكن أن يقال إن نفس قاعدة الصحة الجارية في العمل تدل عرفاً على تحقق القصد والاختيار أيضاً، ولا يبتنى ذلك على اعتبار مثبتاتها لأن القصد سواء كان شرطاً للعمل أو جزءاً منه، كسائر أجزائه وشرائطه، فكما تجري القاعدة في الشك في تحقق سائر الأجزاء والشرائط تجري عند الشك في تحقق القصد

والاختيار أيضاً، مع أنها من صغريات إصالة عدم الغفلة وهي جارية في الشك في القصد أيضاً.

الثالثة : لا فرق في مجراها بين كونه من العبادات أو غيرها مطلقاً من العقود والإيقاعات لشمول الأدلة للجميع، بل قد ادعي إجماع آخر على جريانها في غير العبادات، بل الظاهر أن مورد استدلالهم بأنه لو لم تجر لاختل النظام وتعطلت أسواق الأنام إنما هو في غير العبادات، كما لا يخفى على الأعلام، ولا فرق بين كون منشأ الشك نفس العقد أو الإيقاع، أو ما يعتبر في المتعاقدين، أو العبادات أو العوضين، أو نفس الانتقال، وذلك كله لعموم الدليل وإطلاق التعليل. نعم لو كان الشك في أصل الصدور والوجود بمفاد (كان) التامة فلا مجرى للقاعدة حينئذٍ، لأن مجراها مورد الشك في صحة الموجود لا الشك في أصل التحقق والوجود، كما هو المتفاهم من الأدلة اللفظية، ومقتضى السيرة العقلائية.

إن قلت: إن منشأ الشك لا بد وأن يرجع إلى فقد جزء أو شرط فيرجع بالأخرة إلى الشك في أصل الوجود، لأن الكل ينعدم بانعدام جزئه ـ شرعياً كان أو لا ـ والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه كذلك، فلا يبقى مجرىً للقاعدة أبداً.

قلت : المناط في أصل التحقق هو التحقق العرفي في الجملة والخروج من العدم إلى الوجود كذلك لا التحقق من كل حيثية وجهة بجميع القيود والشرائط المعتبرة، وإلا فلا نحتاج إلى قاعدة الصحة، فيكون المقام نظير التمسك بالعمومات والإطلاقات في المعاملات لنفي القيود المشكوكة، فكما يكفي فيها مجرد التحقق العرفي في الجملة لئلا يكون التمسك بها من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فكذا المقام. نعم لو كان الشك مستلزماً للشك في أصل الوجود العرفي لا وجه لجريانها حينئذٍ. ولعل نظر المحقق الثاني (قده) حيث ذهب إلى عدم الجريان إلا بعد استكمال الشرائط إلى ما قلناه، فراجع وتأمل، هذا كله إذا شك غير المتعاملين في صحة العقد وفساده أو اعترف أحدهما بصحته وقال

الآخر بالفساد إجمالاً من دون الاعتراف بمنشأ الفساد بالخصوص. وأما لو قال أحدهما بالصحة وقال الآخر: إني ما كنت راضياً ـ مثلاً ـ حين العقد، يشكل جريانها حينئذٍ، لأن المتيقن من الإجماع والسيرة غير هذ الصورة، بل ظاهر جمع كثير عدم الجريان، فإذا عقد رجل على بنت الأخ وادعت العمة عدم الإذن وادعى هو الإذن فإن الفقهاء يقدمون قول العمة، مع أن مقتضى إصالة الصحة تقديم قول الرجل، راجع نكاح العروة فصل (المحرمات بالمصاهرة)، والمسألة منقحة في كتاب القضاء من كتاب (مهذب الأحكام).

الرابعة : مقتضى إطلاق الأدلة اللفظية والسيرة ترتيب جميع آثار الصحة مطلقاً، فكل أثر يترتب على الصحيح الواقعي يترتب على مشكوك الصحة أيضاً، فلو شك في صحة بيع الصرف من جهة الشك في تحقق القبض في المجلس، أو في بيع الوقف من عروض المجوز، أو في بيع الفضولي من جهة لحوق الإجازة، أو في عمل النائب من جهة الشك في فراغ ذمة المنوب عنه به، فالكل من مجاري القاعدة وبجريانها تترتب آثار الصحة مطلقاً حتى بالنسبة إلى فراغ ذمة المنوب عنه.

فما يظهر من الشيخ الأنصاري (قده) من التفكيك في الأخير بجريانها في عمل النائب من حيث هو دون جهة الإضافة إلى المنوب عنه.

مخدوش: لأن النيابة إما تنزيل نفسي، أو تنزيل عملي، وكل منهما مستلزم عند المتشرعة لفراغ ذمة المنوب عنه بعد تصحيح عمل النائب.

ثم إن المتيقن من أدلة قاعدة الصحة اللبية والمتفاهم من اللفظية منها في ترتيب الآثار على جريانها هو خصوص الآثار الشرعية، وأما العادية والعقلية فإن حصل الاطمئنان المعتبر بها فهو، وإلاّ فيشكل ترتبها عليه، والشك في الشمول لها يكفي في عدم الشمول، لأنه حينئذٍ من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. ولكن يمكن القول بالشمول لأنها من الأصول العقلائية، ومن صغريات إصالة عدم

السهو والغفلة، فإن ثبت الردع عن الشمول نقل به وإلا فلا محذور في الشمول.

الخامسة : لا فرق فيها بين أفعال البالغين والمميزين من غيرهم، فتجري في أفعالهم أيضاً. نعم لو قلنا ببطلان معاملاتهم رأساً حتى بعنوان الآلية بين الأولياء لا موضوع لها في معاملاتهم لكنه قول بلا دليل. كما لا فرق مجراها بين من ظهرت عدالته وبين غيره، وذلك كله للعمومات والإطلاقات وعموم بناء العقلاء وإصالة عدم الغفلة.

ومقتضى ذلك أيضاً عدم الفرق بين الأفعال والأقوال في مجراها، فلو تكلم شخص بكلام وشك في أنه حرام أو مباح، أو مطابق للمحاورات العقلائية أو لا، أو كاشف عن قصده الجدي أو غير كاشف تجري إصالة الصحة في جميع ذلك كله، فيحكم بإباحته ومطابقته للمحاورات وكشفه عن قصده الجدي. وأما لو شك في أن الكلام ظاهر أو غير ظاهر، أو أنه مطابق للواقع أو لا، فلا يثبت الظهور ولا المطابقة للواقع بأصالة الصحة. نعم تجري في نفي احتمال الكذب، وهو أعم من إثبات المطابقة للواقع. وكذا تجري في الاعتقاديات إن شك في التقصير فيها، وأما الشك في القصور أو في المطابقة للواقع فلا يثبت بها ذلك.

السادسة : هل تختص القاعدة بمورد صدور فعل من الفاعل ثم شك في صحته وفساده، أو تعم مطلق الشك في صدور محرّم منه ولو كان عدماً؟ مقتضى الإطلاقات هو الأخير، فلو قبض الوصي مال الميت لأن يعمل فيه بالوصية ومات ثم شككنا في أنه عمل بها فيه أو لا؟ تجري القاعدة.

السابعة : مقتضى كون القاعدة تسهيلية امتنانية عدم اختصاصها بفعل الغير، بل تجري بالنسبة إلى نفس الفاعل أيضاً لو شك في صحة فعله وعدمها، فتكون قاعدة التجاوز والفراغ، وإصالة عدم المانع، وعدم وجوب الإعادة والقضاء وغير ذلك من القواعد التسهيلية من صغرياتها ولا محذور في ذلك من عقل أو شرع. نعم منشأ توهم الاختصاص بفعل الغير ظواهر الأدلة اللفظية، مثل قوله (ع) : «ضع

أمر أخيك على أحسنه». ولكنه ـ مردود : بأن التمسك بمثله للاختصاص من قبيل التمسك بمفهوم اللقب ولا وجه له، والمناط كله عدم الاعتناء بالشك لأنه من فعل الشيطان ـ كما في بعض الأخبار ـ ولا فرق حينئذٍ بين الغير والنفس إلّا في ما قام دليل معتبر على العدم من إجماع أو غيره، وقد تفحصنا عاجلاً ولم نظفر عليه.

الثامنة : لا تجري هذه القاعدة مع وجود العلم المنجز على الخلاف تفصيلياً كان أو إجمالياً، وكذا لا تجري مع وجود البينة أو الأمارة المعتبرة على الخلاف، بل الظاهر عدم الجريان في ما إذا غلب الفساد على شخص بحيث لم يبق موضوع لحمل فعله على الصحة عند من يعلم بحاله.

قاعدة اليد:

اليد: عبارة عن الاستيلاء على الشيء عيناً كان، أو منفعة، أو انتفاعاً، أو حقاً. وتختص بالشبهات الموضوعية فقط. وهي معتبرة بالأدلة الأربعة، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ولاَ تَأْكُلُوا أَموَالَكُمْ بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ﴾ والإضافة إنما تتحقق باليد والاستيلاء. ومن السنة أخبار مستفيضة، منها قول أبي عبد الله (عليه السلام): «من استولى على شيء فهو له»، وقوله (عليه السلام): «لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق». ومن الإجماع إجماع المسلمين. ومن العقل سيرة العقلاء على اعتبارها.

ولا ريب في تقدمها على الاستصحاب، بلا فرق بين كونها أمارة أو أصلاً. والبحث في أنها أصل أو أمارة عين ما تقدم في سابقتها، ولكن الظاهر كونها بالأمارة أشبه.

ولا بأس بالإشارة إلى بعض ما يتعلق بها وإن كان قد فصلنا القول فيها في كتاب القضاء:

الأول : لو علم كيفية حدوث اليد من أمانة أو غصب أو نحوهما ثم احتمل

ملكية ذي اليد بالانتقال الصحيح الشرعي إليه لا يحكم بالملكية لأجل اليد، لعدم السيرة على الحكم بالملكية حينئذٍ. والشك في شمول الأدلة اللفظية له، بل الظاهر تحقق السيرة على الخلاف لجريانها على قبول المدارك المعتبرة في مقابل مثل هذا اليد والحكم بها عليها. نعم لو لم يعلم ذلك واحتمل اقتران حدوث اليد بغصب ونحوه فمقتضى السيرة والإطلاق الحكم بالملكية لليد حينئذٍ.

الثاني: لو كان شيء في يد شخص فعلاً وثبت شرعاً أنه كان لغيره سابقاً يحكم بملكية ذي اليد، لجريان السيرة على العمل بقاعدة اليد حينئذٍ، ولعدم المنافاة بين كون شيء ملكاً لشخص سابقاً ولآخر فعلاً، بل ذلك غالبي الوقوع، كما هو واضح.

الثالث: لو أقّر ذو اليد بأن ما في يده كان لمورّثه، فثبوت موت المورث وثبوت وارثيته يؤكده ولا ينافي مثل هذا الإقرار استيلائه على ما في يده ولا وجه لطلب الحاكم البينة منه أصلاً، وعليه فيكون طلب أبي بكر البينة من الصديقة الطاهرة (عليها السلام) إن كان لإثبات موت النبي (صلى الله عليه وآله)، أو لأجل أن الصديقة الطاهرة بنته، فهو مما يقبحه عوام المسلمين فضلاً عن خواصهم. وإن كان لأجل أن يد الوارث لا تدل على ملكية ما انتقل إليه من موّرثه فهو خلاف إجماع المسلمين بل سيرة العقلاء كافة، فلا بد لأبي بكر في منع الصديقة عن فدك من إثبات أحد أمرين: إما عدم موت النبي (ص)، وإما حديث «نحن معاشر الأنبياء لا نوّرث...». والأول مخالف للوجدان، وما هو معلوم بين النساء والصبيان. والثاني مخالف للقرآن وسيرة الأنبياء السابقين بل العقلاء أجمعين، هذا إن كان دعوى الصديقة (عليها السلام) أن فدك قد انتقلت إليها بالإرث، وإن ادعت أنها كانت نحلة من رسول الله (ص) لها. أو من الله تعالى، كما يظهر من بعض الأخبار فمقام قداسة الصديقة الطاهرة، وعدم المعارض لها في هذه الدعوى من أحد من المسلمين ولا غيرهم، وكون فدك في يدها يدل على أنها (ع) مالكة لفدك، فلا وجه لانتزاعها منها.

وما يتوهم من أن المعارض لها أبو بكر وهو وليّ المسلمين، فلا وجه لكون دعواها بلا معارض.

مردود: بأنه لا بد لأبي بكر حينئذٍ من ردّ دعواها بمقام ولايته لا بحديث «نحن معاشر الأنبياء لا نوّرث» والمسألة مذكورة مفصلاً في كتب الكلام والتواريخ من الفريقين.

قاعدة القرعة:

وهي: مما تعارف بين المسلمين فتوىً وعملاً، بل وبين العقلاء أيضاً في الجملة، ويدل عليها الكتاب في قصة يونس قال تعالى: ﴿فَساهَمَ فَكانَ مِنَ الْمُدحَضِينَ﴾ ومريم: ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقلامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾، والسنة مثل قوله (عليه السلام): «لكل شيء مجهول ففيه القرعة»، وما اشتهر في الكتب الفقهية: «القرعة لكل أمر مشكل».

ويختص مورد جريانها بالشبهات الموضوعية التي ينحصر رفع الشبهة فيها بخصوص القرعة فقط، فلا تجري في مورد يجري فيه الاستصحاب وسائر الأصول الأخرى حتى البراءة، وقاعدتا الحلية والطهارة فضلاً عن مورد تجري فيه الأمارة، فلا موضوع معها للقرعة أصلاً، لأن موردها التخير المطلق من كل حيثية وجهة، كما هو المتيقن من الأدلة اللبية، والمتفاهم عرفاً من الأدلة اللفظية، فلا تعارض بينهما حتى تقدم إحداهما على الأخرى.

ولا فرق في مورد جريانها بين كونه من حقوق الناس أو حقوق الله تعالى، كما ورد في استخراج البهيمة المنكوحة بالقرعة.

ثم إنه قد أثبتنا في كتاب القضاء أن المجهول والمشتبه الواردين في القرعة هو الظاهري منهما دون الواقعي إذ لا يعقل التردد والجهل في الواقع من حيث هو واقع لما أثبتنا من أن الوجود مساوق للتشخص ومناف للتردد، كما لا إشكال في أن

القرعة أيضاً قد تصيب وقد تخطىء وما ورد في بعض الروايات من الإصالة لا بد وأن يحمل على حكمة الجعل. ويتوقف جريانها في كل مورد على عمل الأصحاب فهي ـ وقاعدة الميسور، وقاعدة العدل والإنصاف ـ كجزء الدليل لاتمامه، إذ لا اعتبار بهما إلا بضميمة عمل الأصحاب. هذا بعض الكلام في هذه القاعدة والتفصيل يطلب من كتاب القضاء.

هذا آخر ما وفقنا الله تعالى لتهذيب الأصول عن الزوائد والفضول ونرجو منه عز وجل أن يوفقنا لتهذيب أنفسنا فإنه الغاية القصوى لكل علم وعمل. وكان الختام في أسعد الأيام الثالث من شهر شعبان المعظم من شهور سنة ألف وثلثمائة وثلاث وسبعين بعد الهجرة على هاجرها آلاف التحية والثناء والحمد لله أولاً وآخراً.

تم الكتاب

الفهرست

المقدمة ٥ ـ ٧

تعريف الأصول، حصر مجاري ما يصح الاعتذار به، عدد الأصول العملية.

المقدصد الأول ـ ما يكون معتبراً في نفسه (مبحث القطع) ويبحث فيه عن أمور ٩ ـ ٥

الأمر الأول ـ وفيه جهات من البحث. ١١

الأولى: الكلام في أن مبحث القطع من مسائل فن الأصول ١١

الثانية: آثار القطع، الكلام في صحة تعلق الجعل الشرعي به، الإشكال عليه والجواب عنه. ١١ ـ ١٤

الثالثة: إطلاقات الحجية الثلاثة، صحة إطلاقها على القطع، المناقشة في ما ذكره الأصوليون. ١٤ ـ ١٥

التنبيه على أمور ١٥ ـ ١٩

الأول: أقسام القطع.

الثاني: أن الاطمئنان العقلائي لهُ مراتب متفاوتة.

الثالث: الكلام في ما ذكروه أن حكم العقل باعتبار القطع تنجزيّ غير معلق على شيء بخلاف الظن الانسدادي.

الرابع: أقسام الذاتي

الخامس: المناقشة في ما ذكره صاحب الكفاية من مراتب الحكم الأربع.

الأمر الثاني ـ ١٩ ـ ٢٤

تمهيد: كون هذه المسألة من المسائل الأصولية ١٩

حكم التجري، ذكر الاحتمالات فيه والمناقشة فيها ١٩ ـ ٢٤

الاستدلال على استحقاق العقاب في التجري والجواب عنه. ٢٢
الإشكال على مختار الشيخ (قده) من أن التجري كاشف عن سوء السريرة وبيان المختار في التجري. ٢٣ ـ ٢٤
التنبيه على أمور ٢٤ ـ ٢٦
الأول: بيان الثمرة في القبح الفعلي وعدمه
الثاني: أن التجري طغيان وظلم لا يزول إلا بعنوان حسن ومناقشة كلام صاحب الفصول.
الثالث: أن التجرّي مباين للمعصية الحقيقية
الرابع: مراتب التجري
الأمر الثالث ـ أقسام القطع وما يتعلق بها، انقسام القطع إلى عشرة أو أكثر، آثار القطع، قيام الأمارات مقام القطع، الإشكال عليه والجواب عنه. ٢٦ ـ ٣٠
الأمر الرابع ـ أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده، نقل رأي المشهور في عدم إمكان أخذ القطع كذلك والمناقشة فيه. ٣٠ ـ ٣١
الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية وبعض ما يتعلق بها وجوب الالتزام بما جاء به النبي (ص)، الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية. ٣٢ ـ ٣٥
البحث في ذلك من جهات ٣٣
الأولى: وجوب الموافقة تابع للعلم بالتكليف.
الثانية: لا تلازم بين وجوبها ووجوب الموافقة العملية.
الثالثة: لا تمانع بين وجوبها وجريان الأصول العملية.
الكلام في استحقاق العقاب والثواب على المخالفة والموافقة العملية ٣٤ ـ ٣٥
الأمر السادس ـ القطع الحاصل من العقليات وقطع القطاع ٣٥ ـ ٤٠
نقل أقوال الأصوليين في القطع الطريقي والمناقشة فيها، المراد مت القطاع.
توجيه كلام من قال بعدم اعتبار القطع في بعض الموارد. ٣٦ ـ ٣٧
الكلام في القاعدة المعروفة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع ٣٧ ـ ٤٠

وعكسه) والجواب عما يورد عليها.
الأمر السابع ـ العلم الإجمالي وبعض ما يتعلق به. ٤٠ ـ ٤٩
المقصود بالبحث عن العلم الإجمالي، موارد الفرق بينه وبين العلم التفصيلي، الكلام في إثبات العلية التامة للعلم الإجمالي، الاستدلال للترخيص بارتكاب بعض أطرافه بالعمومات والأخبار والمناقشة فيها.
بيان المحتملات في هذه الأخبار ٤٠ ـ ٤٤
شرائط تنجز العلم الإجمالي
الأول: إحداثه تكليف فعليّ غير مسبوق بالوجود، أقسام تقارن العلم الإجمالي مع العلم التفصيلي، حكم الأصول الجارية في أطراف العلم الإجمالي. ٤٤ ـ ٤٥
الثاني: أن يصلح للداعوية نحو التكليف، خروج موارد ثلاثة. ٤٥ ـ ٤٨
منها: ما إذا لم يكن بعض الأطراف مورد الابتلاء، بيان المراد من الابتلاء، أقسام القدرة. ٤٦ ـ ٤٧
الثمرات المترتبة على هذا المورد ٤٧
منها: مورد دوران الأمر بين المحذورين وشروط هذا المورد. ٤٧ ـ ٤٨
ومنها: الشبهة غير المحصورة ٤٨
الثالث من شروط تنجز العلم الإجمالي: أن لا يكون العلم التفصيلي معتبراً في التكليف. ٤٨
الرابع: أن لا يكون في البين ما يدلّ على رفع الحكم الواقعي. ٤٨ ـ ٤٩
تنبيه: الجواب عما يوهم فيه الترخيص في مخالفة العلم التفصيلي ٤٩
الأمر الثامن ـ الامتثال الإجمالي ٤٩ ـ ٥٠
الإشكال على الاكتفاء بالامتثال الإجمالي والجواب عنه
المقصد الثاني ـ ما يصح الاعتذار به من جهة الكشف فيه. وفيه مباحث. ٥١ ـ ١٤٠
تمهيد: مراتب الاطمئنان، تبويب البحث في غير العلم، مورد جريان إصالة عدم الحجية، الاستدلال بالشكل الأول على عدم حجية الظن. ٥١ ـ ٥٢

المبحث الأول ـ إمكان التعبد بغير العلم ٥٤ ـ ٦٢
المراد من الإمكان ٥٤ ـ ٥٥
الأول: القياس على الإخبار عن الله تعالى والجواب عنه ٥٥
الثاني: النقض للغرض المناقشة فيه ٥٥ ـ ٥٦
الثالث: تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة والجواب عنه، تحقيق الكلام في الموضوعية والسببية في الأمارات. ٥٦ ـ ٥٨
الرابع: اجتماع المثلين أو الضدين الجواب عنه ٥٨ ـ ٦٠
ذكر أجوبة الأصوليين عن الدليل الرابع والمناقشة فيها. ٦٠ ـ ٦٢
المبحث الثاني ـ إصالة عدم الاعتبار وعدم صحة الاعتذار الاستدلال على هذا الأصل بالأدلة الأربعة، المناقشة فيها. تقرير الدليل العقلي. ٦١٢ ـ ٦٦
الاستدلال بالاستصحاب على حجية هذا الأصل المناقشة فيه والجواب عنها.
تقرير الأصل بوجوه أخرى والجواب عنها ٦٤
التنبيه على أمور: ٦٤ ـ ٦٦
الأول: الاستدلال على حرمة التشريع، أنحاء ما يضاف إلى الشارع، أقسام التشريع.
الثاني: حرمة الفعل المشرع فيه.
الثالث: عدم الفرق بين البدعة والتشريع
الرابع: الرد على صاحب الكفاية في قوله إن حجية شيء في الدين غير مساوق لصحة انتسابها إلى الشارع. ٦٦ ـ ١٢٢
الأمور التي خرجت عن هذا الأصل
الأمر الأول ـ الظواهر ٦٦ ـ ٧١
اعتبار الظواهر من الأصول النظامية، البحث فيها صغروي وكبروي.
استدلال الأخباريين على عدم حجية ظواهر القرآن والجواب عنه. ٦٦ ـ ٦٨

أمور: ٦٨ ـ ٦٩
الأول: النص والظواهر والأظهر من أوصاف اللفظ.
الثاني: عدم دوران حجية الظهور مدار حصول الظن الشخصي. ٦٩ ـ ٧١
الثالث: للظهور مراتب متفارتة.
الرابع: في اختلاف قراءة القرآن
مناشيء الظهور ٧١ ـ ٧٩
وهي كثيرة، منها قول اللغوي، الاستدلال على حجيته، المناقشة فيه، تحقيق الكلام في إصالة الحقيقة وإصالة عدم القرينة وإصالة الظهور.
الأمر الثاني ـ الإجماع ٧٢ ـ ٧٥
وهو إما محصل أو منقول، كونه من الأمور العرفية. ليس للإجماع موضوعية بل لأجل كشفه عن حجة.
طرق استكشاف رأي المعصوم (ع) ٧٥
الأول: دخول شخص المعصوم، المناقشة فيه.
الثاني: قاعدة اللطف، المراد من اللطف، الرد عليه.
الثالث: الحدس، الجواب عنه.
الرابع: تراكم الظنون، الإشكال عليه.
الخامس: لأجل كونه كاشفاً عن قاعدة معتبرة.
السادس: لأجل كونه كاشفاً عن قاعدة معتبرة.
السابع: انفراد فقية بالرأي وادعائه الإجماع.
الثامن: الإجماع القهري الانطباقي.
تحقيق الكلام في الإجماع عند الإمامية ٧٥
نقل الإجماع ٧٦ ـ ٧٧
أقسام نقل الإجماع، الإشكال على نقل السبب في الإجماع إذا لم يكن سبباً تاماً، تحقيق المناط في نقل الإجماع مطلقاً.

التنبيه على أمور ٧٧ ـ ٧٩
الأول: الإجماع إنما يكون معتبراً إذا حصل الاطمئنان منه.
الثاني: يعرض على الإجماع ما يعرض على الخبر الواحد.
الثالث: معنى قول الفقهاء «نقل الإجماع عليه مستفيض بل متواتر».
الرابع: إذا شك في أن ناقل الإجماع استند إلى الحس أو الحدس.
الخامس: معنى الإجماع المحصل.
السادس: نقل كلام المحقق البحراني في الحدائق
ختام في الشياع والاستفاضة والتواتر. ٧٩ ـ ٨٧
الأمر الثالث ـ الشهرة
أقسام الشهرة ٨٠
الإشكال على اعتبار الشهرة الاستنادية صغرى وكبرى والجواب عنه. ٨٠ ـ ٨٣
الاستدلال على اعتبار الشهرة الفتوائية، الإشكال عليه. ٨٣ ـ ٨٤
التمسك بالمقبولة على اعتبار الشهرة مطلقاً، الإشكال عليه والجواب عنه. ٨٤
إشكال المحقق النائيني على الاستدلال والجواب عنه ٨٥
ختام فيه أمور ٨٦ ـ ٨٨
الأول: عدم الفرق في الشهرة مطلقاً بين أن يكون موردها نفس الأحكام أو ما يتعلق بها
الثاني: المراد من الواجب في كلمات قدماء الأصحاب.
الثالث: إطلاق الشهرة القدمائية يقتضي الاتصال إلى المعصوم.
الرابع: لا أثر للشهرة الاستنادية في غير الوجوب والحرمة.
الخامس: لا اختصاص للشهرة الاستنادية بخصوص مسائل الفقة.
السادس: نقل كلام صاحب الجواهر في اختلاف القدماء.

السابع: تفسير قول الفقهاء «على الأشهر، عليه الأكثر، عليه المعظم».
الثامن: طرق إحراز الشهرة.

الأمر الرابع ـ الخبر الواحد ٨٨ ـ ١٠٩

تمهيد فيه أمور ٨٨ ـ ٩٠
الأول: المناط في إثبات الحكم الشرعي بالخبر الواحد.
الثاني: زمان حدوث البحث في الخبر الواحد.
الثالث: الكلام في أن البحث في حجية الخبر الواحد من مسائل الأصول.
الرابع: قد ادعي الإجماع على حجية ما في الكتب الأربعة، الإشكال عليه والجواب عنه.

أدلة عدم اعتبار الخبر الواحد والجواب عنها ٩١ ـ ٩٢

الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بالأدلة الأربعة ٩٢ ـ ١٠٣

الاستدلال من الكتاب بآية النبأ بمفهوم الشرط تارة وبمفهوم الوصف أخرى. ٩٢
الإشكال على الاستدلال بوجوه والجواب عنها ٩٣ ـ ٩٤
مناقشات لا تختص بآية النبأ بل تعمها وغيرها وردها. ٩٤ ـ ٩٥
إشكالات تختص بالأخبار مع الواسطة فقط ٩٥ ـ ٩٧
كيفية الاستدلال بآية النفر، الإشكال عليها ثم الجواب عنه. ٩٧ ـ ٩٨
الاستدلال بآيتي الكتمان والسؤال وآية الأذن ٩٩ ـ ١٠٠
الاستدلال بالأخبار المتواترة إجمالاً ١٠٠
الإجماع والسيرة على اعتباره ١٠٠
الردّ على السيرة والجواب عنه ١٠١
الاستدلال على اعتبار الخبر الواحد بوجوه عقلية والجواب عنها، فرق بين الانسداد الصغير والانسداد الكبير. ١٠٢ ـ ١٠٣

نتائج البحث ١٠٣ - ١٠٩
الأولى: أن النزاع في اعتبار الخبر الواحد صغروياً لا أن يكون كبروياً. ١٠٣
الثانية: العدالة في الراوي طريقية لا أن تكون موضوعية. ١٠٣ - ١٠٤
الثالثة: مراتب الوثوق والاطمئنان ١٠٤
الرابعة: الكلام في اعتبار تضعيفات بعض علماء الرجال. ١٠٤ - ١٠٥
الخامسة: تحقيق الكلام في أقوال الرجال بالنسبة إلى الرواة. ١٠٥ - ١٠٦
السادسة: بيان المراد من الوثوق والصدق المعتبرين في الراوي. ١٠٦ - ١٠٧
السابعة: مورد اعتبار التوثيق ١٠٧
الثامنة: موجبات الوثوق بالصدور ١٠٧ - ١٠٨
التاسعة: كلام في حال الرواة ١٠٨
العاشرة: أقسام وثوق الراوي ١٠٨
الحادية عشر والثانية عشرة: في الوثوق والتضعيف ١٠٨ - ١٠٩
الأمر الخامس - الاجتهاد والتقليد ١٠٩ - ١٢٢
تعريف الاجتهاد والتقليد ١٠٩
آراء العلماء في الاجتهاد. وما يعتبر في الاجتهاد. ١١٠
تعريف التقليد ١١٢
المطلق والمتجزي ١١٢
ما يعتبر في مرجع التقليد ١١٣ - ١١٥
التخطئة والتصويب، موضوعهما وموردهما ١١٥ - ١١٧
أقسام التصويب والمناقشة فيها ١١٥
الأعلمية ١١٧ - ١١٩
الاستدلال على اعتبارها في المرجع والمناقشة فيه ١١٧
أدلة عدم اعتبار الأعلمية والردّ عليها ١١٨
فوائد ١١٩ - ١٢٠
الأولى: بيان المراد من الأعلم.

الثانية: كيفية تحقق موضوع الأعلم.
الثالثة: لو شك في اختلاف الأعلم مع غيره.
تبدل الرأي، موضوعه، مقتضى الدليل ١١٩
تقليد الميت ١٢٠ - ١٢٢
أقسامه، البحث فيه من جهتين، الإشكال على جوازه والجواب عنه.
اعتبار مطلق الظن ١٢٢ - ١٤٠
الاستدلال على اعتباره والجواب عنه ١٢٢
دليل الانسداد ١٢٣ - ١٣٠
مقدمات دليل الانسداد والمناقشة فيها ١٢٣ - ١٢٥
جملة القول في الاحتياط أقسامه بيان الإشكال فيه ١٢٥
نقل كلام صاحب الكفاية في الحرج الحاصل من الامتثال والرد عليه. ١٢٥ - ١٢٦
الإشكال في وجوب الاحتياط الذي لا يوجب العسر والحرج. ١٢٦
الرجوع إلى الأصول العملية بيان الإشكال فيه ١٢٧
الجواب عن الإشكال المعروف من التناقض بين صدر دليل الاستصحاب وذيله. ١٢٨
بيان المختار في دليل الانسداد ١٢٩
التنبيه على أمور ١٣٠ - ١٤٠
الأول: هل تكون نتيجة دليل الانسداد في المسألة الأصولية أو في الأحكام أو فيهما معاً.
الاستدلال على الاختصاص بخصوص الطرق والجواب عنه؟ ١٣٠ - ١٣١
الثاني: هل تكون نتيجة دليل الانسداد الكشف أو الحكومة؟ ١٣١ - ١٣٢
الثالث: هل تكون النتيجة كلية أو مهملة؟ ١٣٢ - ١٣٤
الاستدلال على التعميم بوجوه والاشكال عليها

الرابع: الإشكال على النهي عن الظن القياسي والرد عليه. ١٣٤ - ١٣٥
الخامس: لو قام ظن على عدم اعتبار ظن آخر ١٣٥
السادس: كلام في الظن بالفراغ بعد تعلق أصل التكليف. ١٣٥
السابع: في الظن الغير المعتبر ١٣٦ - ١٣٩
أقسام الاعتقاديات. الاستدلال على وجوب المعرفة عقلاً والرد عليه. ١٣٦ - ١٣٧
الاستدلال على وجوب معرفة المعاد والمناقشة فيه ١٣٧
الاستدلال على وجوب المعرفة شرعاً وردّه ١٣٨

فوائد ١٣٩ - ١٤٠
الأولى: المناط في المعرفة هو الاعتقاد والجزم
الثانية: عدم اعتبار حصول المعرفة من الاستدلال الفلسفي.
الثالثة: تعيين أحد مراتب الاعتقاد والجزم، تعيين مراتب القصور.
الرابعة: أن ما يعتبر فيه الجزم لا يكفي فيه الظن.
الثامن: اعتبار الظن في الاعتقاديات ١٣٥ - ١٣٦

المقصد الثالث - الأصول العملية ١٤١ - ٢٦٣
تمهيد في عدد الأصول العملية، الفرق بين الجهل في موردها والجهل في مورد الأمارات. ١٤٣

تقديم أمور ١٤٣ - ١٤٥
الأول: إن الجهل إنما يكون مورد الأصول مطلقاً بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل. ١٤٣
الثاني: كون البحث عن حكم الشبهات الموضوعية خارجاً عن فن الأصول. ١٤٤
الثالث: كون بحث الحظر والترخيص أعم مورداً عن بحث البراءة ١٤٤
الرابع: المراد بالجهل والشك ١٤٤

الخامس: كون الأصول الأربعة المعروفة من الأمور العقلائية. ١٤٤
السادس: أن النزاع بين الأصولي والأخباري صغروي لا أن يكون كبروياً. ١٤٥
السابع: تقسيم آخر للأصول. ١٤٥
الثامن: كون مباحث الأصول العملية من علم الأصول ١٤٥

الفصل الأول ـ البراءة ١٤٦ ـ ١٥٦
أدلة البراءة في الشبهات الحكمية مطلقاً ١٤٦ ـ ١٥٦

الاستدلال بالكتاب ١٤٦ ـ ١٤٨
منها: قوله تعالى: ﴿**لا يكلّف الله نفساً إلاّ ما آتاها**﴾ وجه الاستدلال والمناقشة فيه. ١٤٦
منها: قوله تعالى: ﴿**ما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً**﴾ كيفية الاستدلال والاشكال عليه والجواب عنه. ١٤٧
استدلال الأخباريين على عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع والجواب عنه ١٤٨

الاستدلال بالسنة ١٤٨ ـ ١٥٦
منها: حديث الرفع، المراد من الرفع والإشكال عليه والجواب عنه. ١٤٩

والبحث عن حديث الرفع ضمن أمور ١٤٩ ـ ١٥٣
الأول: مقتضى عموم الحديث وإطلاقه القول بأنه لا وجه لرفع المؤاخذة ودفعه. ١٤٩
الثاني: كيفية ترتب الأثر الشرعي على الشيء ١٥٠
الثالث: تقدم حديث الرفع على الأحكام الواقعية، الإشكال بأنه يستلزم النسخ أو التصويب أو الصرف والجواب عنه ١٥٠ ـ ١٥١
الرابع: الحديث يرفع كل ما يمكن أن تناله يد الجعل: الإشكال عليه والجواب عنه. ١٥١ ـ ١٥٢

الخامس: توجيه ما ذكر في الحديث: من الطيرة، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق: ١٥٢ ـ ١٥٣
السادس: كلام في مثبتات الأصول العملية ١٥٣
ومنها: مرسل الصدوق، ذكر الاحتمالات فيه والجواب عنها. ١٥٣
ومنها: حديث الحجب. المناقشة في الاستدلال به ١٥٤
ومنها: صحيح ابن الحجاج. المناقشة فيه. ردّ ما يستشكل عليه. ١٥٤
الاستدلال بالإجماع، ودليل العقل، والأصل على البراءة ١٥٦
الفصل الثاني ـ الاحتياط ١٥٧ ـ ١٧٦
أدلة وجوب الاحتياط شرعاً في الشبهات الحكمية التحريمية والجواب عنها. ١٥٧ ـ ١٥٩
الاستدلال بالكتاب والجواب عنه ١٥٧
الاستدلال بالسنة، ذكر المحتملات في أخبار ١٥٧
الاحتياط المناقشة فيها. ١٥٨
المناقشة في الاستدلال بصحيح ابن الحجاج الوارد في الصيد ١٥٩
الدليل العقلي على وجوب الاحتياط والجواب عنه. ١٥٩ ـ ١٦١
الكلام في مورد إجمال النص أو تعارضه ١٦١
الكلام في الشبهات الموضوعية ١٦١
التنبيه على أمور ١٦٢ ـ ١٧٦
الأول: تقدم الأمارات على الأصول الموضوعية والأخيرة على الأصول الحكمية. ١٦٢
بعض الكلام في إصالة عدم التذكية ١٦٢ ـ ١٦٧
التعرض لأمرين ـ الأول: المراد من غير المذكي والميتة، مناقشة كلام المشهور، بيان ما هو المستفاد من الأخبار. ١٦٢ ـ ١٦٤
الثاني: أقسام الحيوان بالنسبة إلى التذكية. ١٦٤
الكلام في جريان إصالة عدم التذكية في الشبهات الحكمية. ١٦٤
تفصيل القول في جريان إصالة عدم التذكية في الشبهات الموضوعية. ١٦٥ ـ ١٦٧

بيان الحق في المقام، التمسك ببعض الأخبار على ذلك ١٦٧
الثاني: الكلام في حسن الاحتياط غير المخل بالنظام. ١٦٧ - ١٧٢
الإشكال في الاحتياط عند الدوران بين الندب وغير الوجوب أو الوجوب وغير الندب والجواب عنه بوجوه والمناقشة فيها، وبيان الحق فيها. ١٦٨ - ١٦٩
الكلام في قاعدة التسامح من جهات: ١٦٩ - ١٧٢
الجهة الأولى: الأخبار الواردة في القاعدة ١٦٩
المناقشة فيها وذكر الاحتمالات فيها والإشكال عليها. ١٧٠ - ١٧١
الجهة الثانية: هل تدل الأخبار على ترتيب جميع آثار المطلوب الشرعي؟ ١٧١
الجهة الثالثة: موارد جريان قاعدة التسامح في الأدلة. ١٧٢
التنبيه الثالث: دوران الأمر بين التعيين والتخيير ١٧٢ - ١٧٥
مقتضى الأصل اللفظي والعملية في ذلك عند المشهور. ١٧٣
الإشكال على المشهور، ونقل كلام بعض مشايخنا والرد عليه. ١٧٣
أقسام الواجب التخييري ١٧٤
موارد دوران الأمر بين التعيين والتخيير ١٧٤
الكلام في دوران الأمر بين الواجب العيني والكفائي. ١٧٥
الرابع: جريان البراءة في جميع الشبهات مطلقاً ١٧٥ - ١٧٦
كيفية تعلق الحكم بالموضوع وجريان البراءة في جميع أقسامها. ١٧٥
توهم اختصاص البراءة ببعض الأقسام والجواب عنه. ١٧٥
نتيجة البحث ١٧٦
الفصل الثالث - إصالة التخيير، البحث فيها من جهات: ١٧٧ - ٢٠٧
الجهة الأولى: بيان موضوعها ١٧٧
الجهة الثانية: أقسام التخيير ومجرى كل واحد منها في التوصليات والتعبديات. ١٧٧
الجهة الثالثة: في استمرار التخيير والإشكال عليه. ١٧٩

الشك في المكلف به ١٧٩ ـ ١٩٧
موضوع الشك في المكلف به، جهات الشك والكلام يقع في مقامين. ١٧٩
المقام الأول ـ في المتباينين ١٨٠ ـ ١٩٢
مناط البحث فيه. الكلام في العلم الإجمالي الاستدلال عليه بوجوه ١٨٠
الأول: اختلاف مورد الشك الذي هو مجرى الأصول عن أطراف العلم الإجمالي، إشكال وجواب. ١٨٠
الثاني: أقسام الأصول العملية بحسب أطراف العلم الإجمالي. ١٨١
الثالث: ما ذكره شيخنا الأنصاري في المانع عن جريان الأصول العملية. ١٨٢
الإشكال على ما ذهب إليه والجواب عنه ١٨٢
الاستدلال على تنجز العلم الإجمالي بالاستصحاب والجواب عنه. ١٨٣
موارد عدم وجوب الموافقة القطعية ١٨٤ ـ ١٩٢
الأول: ما إذا دل دليل مخصوص على الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي. ١٨٤
الثاني: ما إذا كان في بعض الأطراف تكليف فعلي. ١٨٤
الثالث: إذا لم يصلح العلم الإجمالي للداعوية. ١٨٤
الرابع: خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء. ١٨٤
حكم ما إذا لم يحرز الابتلاء فهل يجب الاحتياط أو تجري البراءة؟ ١٨٥
حكم ما إذا كان شيء مورد الابتلاء من جهة وخارجاً عنه من جهة أخرى. ١٨٥
الخامس: الاضطرار وأقسامه ١٨٦
الكلام في الاضطرار الحاصل بعد تنجز العلم وإلى المعين. ١٨٧
نقل الكلام عن بعض مشايخنا في الاضطرار إلى غير المعين والمناقشة فيه. ١٨٧

السادس: فقدان بعض الأطراف ١٨٧
السابع: الملاقي لأحد أطراف الشبهة ١٨٧
المحصورة، رأي المشهور فيه المناقشة فيه.
نقل كلام المحقق الأنصاري في الملاقي لأحد الأطراف والإشكال ١٨٨
عليه.
نقل كلام صاحب الكفاية في تثليث الأقسام في الملاقي لأحد
الأطراف وردّه. ١٨٨ ـ ١٩٠
الثامن: عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين كون أفراده دفعية
أو تدريجية. ١٩٠
التاسع: لو اعتقد تنجز العلم الإجمالي في الأطراف الدفعية أو
التدريجية. ١٩١
العاشر: عدم الفرق في جميع ذلك بين أقسام الشبهة الموضوعية
التحريمية أو المفهومية. ١٩١
الشبهة غير المحصورة ١٩٢ ـ ١٩٣
بيان موضوع غير المحصورة، بيان الحق في المقام. ١٩٢
الإشكال على ما قيل في تحديدها بحد خاص ١٩٣
حكم الشبهة غير المحصورة ١٩٣
المقام الثاني ـ دوران الأمر بين الأقل والأكثر ١٩٣ ـ ١٩٧
الفرق بينه وبين الشك في المحصل، أقسام الشك في الأقل
والأكثر ١٩٣
بيان الحق في المقام، إقامة الشكل الأول على ذلك. ١٩٤
الاستدلال على وجوب الاحتياط والجواب عنه ١٩٥ ـ ١٩٧
التمسك لعدم وجوب الأكثر بالأصل الأزلي ١٩٧
الكلام في الشبهة المفهومية الدائرة بين الأقل والأكثر. ١٩٧
بعض أحكام الخلل ١٩٧ ـ ٢٠٣
أقسام الخلل ١٩٧

الإشكال على الصحة في بعض الموارد مع فرض الجزئية والترك العمدي والجواب عنه. ١٩٨
النقيصة السهوية، الكلام فيها من جهات ثلاث: ١٩٨ ـ ٢٠٠
الأولى: تصوير التكليف بالنسبة إلى المنسي وغيره، الجواب عن الإشكال في تكليف غير المنسي بوجوه. ١٩٨
الثانية: بحسب دلالة الأدلة الأولية ١٩٩
الثالثة: بحسب الأدلة الثانوية الدالة على وجوب البقية. ٢٠٠
حكم الزيادة. والبحث فيها من جهات ثلاث: ٢٠٠ ـ ٢٠٣
الأولى: في تصويرها. الردّ على من قال بعدم إمكان تصويرها. ٢٠٠
الثانية: أقسام الزيادة ٢٠١
الثالثة: حكمها، التمسك بإصالة عدم المانعية، والاستصحاب وهو على أنحاء ٢٠١
الإشكال على التمسك بالاستصحاب ٢٠٢
الاستدلال على البطلان بالزيادة العمدية بأمور ثلاثة والإشكال عليها. ٢٠٢
ما يتعلق بالجزء والشرط من حيث أن القاعدة تقتضي ثبوتهما مطلقاً أو في الجملة. ٢٠٣
القول بأن البحث في المسألة من فروع بحث الصحيح والأعم والجواب عنه. ٢٠٣
توهم اختصاص البحث في المقام ببعض الموارد والإشكال، والردّ على التوهم بأن البحث مبني على ثبوت الأجزاء والشرائط بأوامر متعددة. ٢٠٤
أقسام دليل القيد والمقيد ٢٠٤ ـ ٢٠٧
انقسامهما إلى أربعة ٢٠٤
حكم الأقسام الأربعة، الإشكال على جريان الأصول العملية في بعض الصور ودفعه، الإشكال على جريان البراءة والجواب عنه. ٢٠٤ ـ ٢٠٥

بعض الكلام في قاعدة الميسور، التمسك بالأخبار الإشكال عليها والجواب عنه. ٢٠٦
فائدة: لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً في العبادة أو مانعاً. ٢٠٧
شرائط الأصول ٢٠٧ ـ ٢١٤
شرط الاحتياط ٢٠٧
الجواب عن أن الاحتياط مخالف لقصد الوجه والجزم في النية، مراتب الامتثال. ٢٠٨
الجواب عن أن الاحتياط المستلزم للتكرار لهو وعبث ٢٠٨
الفحص في مورد الأصول العملية، البحث فيه من جهات ثلاث. ٢٠٩ ـ ٢١٠
الجهة الأولى: أصل وجوبه، الاستدلال بالأدلة الأربعة. ٢٠٩
الاستدلال على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية والجواب عنه. ٢٠٩
الجهة الثانية: مقدار وجوب الفحص ٢١٠
الجهة الثالثة: حكم العمل قبل الفحص ٢١٠
التنبيه على أمور: ٢١٠ ـ ٢١٤
الأول: هل أن وجوب التعلم نفسي أو طريقي أو مقدمي؟ ٢١٠
الثاني: ملاك وجوب التعلم. ٢١١
الإشكال المعروف في وجوب التعلم والجواب عنه ٢١١
الثالث: دوران صحة العمل وبطلانه مدار المطابقة للوظيفة وعدمها. ٢١١
الرابع: تلازم الصحة وسقوط العقاب، الإشكال في بعض الموارد والجواب عنه وتعيين الحق في المقام ٢١٢
ذكر الفاضل التوني للبراءة شرطان آخران ٢١٣
الأول: أن لا يكون إعمال الأصل موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، المناقشة في هذا الشرط. ٢١٣
الثاني: أن لا يكون في إعمال الأصل الضرر. ٢١٤

الكلام في قاعدة الضرر، وفيها جهات من البحث ٢١٤ - ٢٢٣

الأولى: كونها من القواعد العقلائية ٢١٤

ذكر بعض الأخبار فيها، والكلام في قيد «على المؤمن» أو «في الإسلام». ٢١٥

فقة الحديث، والمراد من الضرر والضرار. ٢١٥ - ٢١٦

الثانية: الفرق بين الضرر والحرج ٢١٦

الثالثة: المراد من كلمة (لا) ذكر الإشكال المعروف والجواب عنه بوجوه والمناقشة فيها. ٢١٧

الرابعة: إنها من القواعد العامة، الإشكال عليها بكثرة ورود التخصيصات والجواب عنه. ٢١٨

جواب شيخنا الأنصاري عن الإشكال وإشكال صاحب الكفاية عليه والجواب عنه. ٢١٨

إشكال على أن القاعدة ليست نصاً في موردها والجواب عنه. ٢٢٠

الخامسة: تقديم قاعدة الضرر على جميع الأدلة المتكفلة لبيان الأحكام مطلقاً.

موارد تخصيص قاعدة الضرر المتقدمة على جميع الأحكام. ٢٢٠

السادسة: صور تعارض ضرر مع ضرر آخر ٢٢٠

السابعة: قد تتقدم قاعدة الحرج على قاعدة الضرر. ٢٢١

تتميم: بعض الكلام في قاعدة الحرج. ٢٢٣

الفصل الرابع - الاستصحاب ٢٢٥ - ٢٦٣

ذكر بعض التعاريف والإشكال عليها، وتعريفه بما هو الحق. ٢٢٥

تقديم أمور: ٢٢٥ - ٢٣٠

الأول: الفرق بين المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية.

كون الاستصحاب من المسألة الفقهية أو المسألة الأصولية. ٢٢٥

الثاني: الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع. ٢٢٦
الثالث: أقسام الاستصحاب. ٢٢٦
منها: بحسب زمان اليقين والشك ٢٢٦
ومنها: بحسب منشأ الشك بين المقتضي والرافع والغاية، وتعريف المقتضي. ٢٢٧
أقسام المقتضي، تعريف الرافع والفرق بيته وبين المانع. ٢٢٧
تعريف الغاية، تصادق الشك في المقتضي مع النسخ والغاية في غير الشبهة الموضوعية. ٢٢٨
ومنها: تقسيمه بحسب الدليل الدال عليه. ٢٢٨
الرابع: الإشكال على صحة الاستصحاب إن كان دليله العقل. ٢٢٩
الخامس: التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرافع والشك في المقتضي. ٢٢٩
التفصيل بين العدميات والوجوديات. ٢٣٠
التفصيل بين الموضوعات والأحكام والجواب عنه ٢٣٠
الأدلة على حجية الاستصحاب الأول والثاني والثالث: الإجماع، والدليل الظني، المناقشة فيها. وبناء العقلاء. ٢٣٠ - ٢٣٧
الرابع: الأخبار ٢٣١
الأول: مضمر زرارة، الإشكال عليه بوجوه والجواب عنها. ٢٣١
الثاني: مضمره الآخر الإشكال عليه والجواب عنه ٢٣٣
الثالث: صحيح زرارة والجواب عما يرد عليه ٢٣٤
الرابع: قول أمير المؤمنين (ع)، وردّ ما يتوهم من الإشكال عليه. ٢٣٥
الخامس: الكاتبة، الإشكال عليه. ٢٣٥
دلالة بعض الأخبار عليه والمناقشة فيها ٢٣٦
التمسك بالسيرة في حجية الاستصحاب مطلقاً ٢٣٧

الجواب عما يتوهم من اختصاص الأخبار بخصوص الشك في الرافع. ٢٣٧
تنبيهات الاستصحاب ٢٣٨ - ٢٦٠
التنبيه الأول: انقسام الأحكام إلى تكليفية ووضعية ٢٣٨
تعريف الحكم الوضعي. ٢٣٨
عدم اختصاص الأحكام التكليفية والوضعية بخصوص شريعة الإسلام، نقل الأقوال في الوضعيات ودفعها. ٢٣٨
القول بالتفصيل في الوضعيات بين ما تكون مجعولة استقلالاً، ٢٣٩
وبين ما تكون منتزعة والجواب عن ذلك. ٢٣٩
وبين ما لا تكون منتزعة ولا مجعولة، الإشكال عليه. ٢٤٠
التنبيه الثاني ٢٤١
الكلام في الاكتفاء بالشك التقديري، مناقشة رأي من اكتفى بالشك واليقين فقط. ٢٤١
التنبيه الثالث ٢٤٢
المراد من اليقين في مورد الاستصحاب ٢٤٢
التنبيه الرابع: أقسام الاستصحاب باعتبار الجزئي والكلي ٢٤٢
الأول: ما يصح استصحاب الكلي والجزئي معاً ٢٤٢
الثاني: ما يصح استصحاب الكلي فقط، الإشكال عليه والجواب عنه. ٢٤٣
الثالث: ما لا يجري فيه استصحاب الكلي والجزئي ٢٤٤
التنبيه الخامس: ٢٤٦
الكلام في الاستصحاب في الزمان والزمانيات والمتدرجات في الوجود، الإشكال عليه والجواب عنه، أقسام أخذ الزمان في التكليف ٢٤٧

التنبيه السادس: ٢٤٨
في الاستصحاب التعليقي الإشكال عليه والجواب عنه.

التنبيه السابع: ٢٤٩
الاستصحاب في نسخ ما ثبت في شريعة أو شريعتين.

التنبيه الثامن: ٢٥٠
في الأصل المثبت، الفرق بين الأمارة والأصل والمناقشة فيه بيان الحق في المقام.

التنبيه على أمور: ٢٥١ - ٢٥٣
الأول: في المراد بالأثر الشرعي ٢٥١
الثاني: لا وجه لتوهم الإثبات بين الكلي والفرد ٢٥١
الثالث: أقسام الأثر المترتب على الشيء ٢٥٢
الرابع: الجواب عن موارد ربما يستظهر من المشهور اعتبار الأصل المثبت فيها. ٢٥٢
الخامس: جريان الاستصحاب في ما كان الأثر للبقاء فقط أيضاً. ٢٥٣

التنبيه التاسع: ٢٥٣
أقسام الشك في حدوث الحادث، للكلام في جريان الاستصحاب في ما كان للشك في السبق واللحوق، الكلام في جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ.

التنبيه العاشر: ٢٥٥
الكلام في الاستصحاب في الاعتقادات، أقسامها، استصحاب الحكم، استصحاب بقاء الشريعة.

التنبيه الحادي عشر: ٢٥٦
الكلام في بعض الموارد التي قد يتردد بين كونها من الأصل اللفظي حتى يتقدم أو الأصل العملي تحقيق الكلام في الزمان الملحوظ في الحكم، أقسام العام والخاص بيان الحكم فيهما.

التنبيه الثاني عشر: ٢٥٩
المراد بالشك في البقاء

التنبيه الثالث عشر: ٢٥٩
الكلام في استصحاب الصحة، المراد منها

التنبيه الرابع عشر: ٢٦٠
أقسام اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، تعيين المراد منها.
تقدم الاستصحاب على سائر الأصول العملية، الدليل عليه.

أقسام تعارض الاستصحابين ٢٦١
دفع ما يحتمل من الأخذ بالمراجع ومع فقده فالتخيير. ٢٦١
إشكال على شيخنا الأنصاري في المقام ٢٦٣

الخاتمة: ذكر بعض القواعد المتقدمة على الاستصحاب ٢٦٥ ـ ٢٨٣
تقديم مقدمة في الاستدلال على تقديم الأمارات على الأصول ٢٦٥
أقسام التقديم في غير مورد التزاحم ٢٦٦
تعريف كل واحد من تلك الأقسام ٢٦٦

قاعدتا التجاوز والفراغ ـ البحث فيهما من جهات ٢٦٧ ـ ٢٧٤
تعريف القاعدة الفقهية ٢٦٧
الجهة الأولى: أنهما من القواعد التعبدية أو العقلائية. ٢٦٧
الجهة الثانية: هل هما قاعدتان مختلفتان ٢٦٧
ذكر الجامع والإشكالات عليه والجواب عنها ٢٦٨
الجهة الثالثة: في اعتبار مثبتاتهما وتقدمهما على غيرهما. ٢٦٩
الجهة الرابعة: أقسام الفراغ وتعيين المراد منها ٢٦٩
الكلام في اعتبار الدخول في الغير فيهما ٢٧٠
الكلام في المراد من التجاوز ٢٧٠
هل إن للدخول في الغير موضوعية خاصة أو يكون كاشفاً عن مضي المحل؟ ٢٧١

المراد من الغير بناء على اعتبار الدخول في الغير والإشكال عليه والجواب عنه. ٢٧١
الجهة الخامسة: الكلام في جريان القاعدة في الشروط وتعيين الحق في المقام. ٢٧٣
الجهة السادسة: اختصاص جريان القاعدة بخصوص السهو والغفلة. ٢٧٤
الجهة السابعة: هل إن البناء على الوقوع في موردها ترخيص أو عزيمة. ٢٧٤
الجهة الثامنة: في جريانها في جميع العبادات والمعاملات. ٢٧٤

قاعدة الصحة ـ البحث فيها من جهات: ٢٧٥ ـ ٢٨٠
الأدلة على اعتبارها ٢٧٥
الجهة الأولى: الكلام في أنها أصل أو قاعدة أو أمارة. ٢٧٦
الجهة الثانية: المراد من الصحة، حكم اختلاف الصحة بين العامل والحامل، جريانها في جميع أقسام الشك. ٢٧٦
الجهة الثالثة: عدم الفرق في مجراها بين العبادات والمعاملات، الإشكال على جريانها في ما إذا كان الشك في فقد جزء أو شرط والجواب عنه. ٢٧٧
حكم ما لو اختلف نفس المتعاملين في صحة المعاملة، ٢٧٧
الجهة الرابعة: الكلام في ترتيب جميع آثار الصحة على مشكوكها، والجواب عما يظهر من التفكيك في بعض الموارد. ٢٧٨
الكلام في ترتيب الآثار العرفية والعقلية ٢٧٨
الجهة الخامسة: عدم الفرق بين أفعال البالغين والمميزين، وبين الأفعال والأقوال. ٢٧٩
الجهة السادسة: هل تختص بمورد صدور الفعل فقط أو تعم مطلق الشك في صدور محرماً ولو كان عدماً؟ ٢٧٩

الجهة السابعة: الكلام في أنها مختصة بفعل الغير أو تشمل فعل الإنسان نفسه. ٢٧٩
الجهة الثامنة: عدم جريانها مع وجود العلم المنجز على الخلاف ٢٨٠
قاعدة اليد ٢٨٠ ـ ٢٨٢
الأدلة عليها ٢٨٠
الكلام في بعض أحكامها، وبحث حول مطالبة فاطمة الزهراء بفدك. ٢٨١
قاعدة القرعة ٢٨٢ ـ ٢٨٣
الأدلة عليها وبعض أحكامها.

تم الفهرست ولله الحمد أولاً وآخراً